الحركات الإسلاميّة

بين خيار الأمّة ومفهوم المواطنة

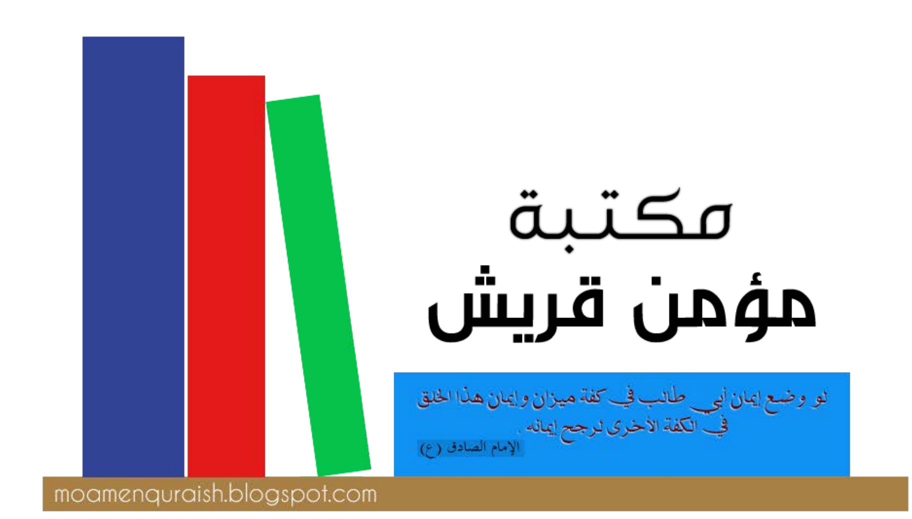
حزب الله نموذجاً



السيّد صادق عبّاس الموسوي

مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

www.alqadir.net


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الحركات الإسلاميّة

بين خيار الأمّة ومفهوم المواطنة

حزب الله نموذجاً



مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع السيد عباس الموسوي - بناية مركز الغدير
تلفاكس: ٥٥٨٢١٥ / ٠١ ــ ٥٥٢٢٦٢ / ٠١ خليوي: ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣
ص.ب.: ٥٠/٢٤ - الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة

www.alqadir.org

www.alqadir.net

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

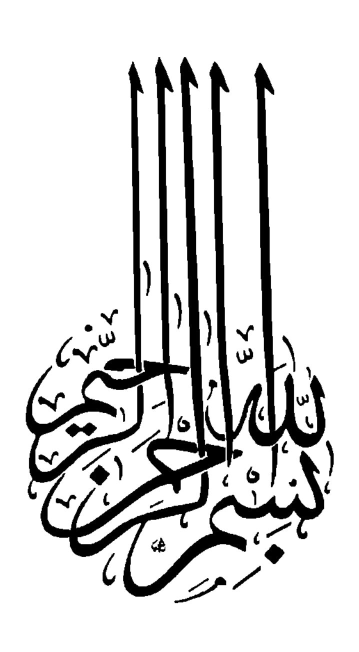
الحركات الإسلاميّة

بين خيار الأمّة ومفهوم المواطنة

حزب اللّه نموذجاً

السيّد صادق عبّاس الموسوي

مركز الغدير


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء



إلى الرساليّين وأصحاب الوعي والبصيرة

من شباب هذه الأمّة...

أهدي هذا العمل المتواضع...

المُقدّمة

يُشكّل الخوضُ في المنظومة المفاهيميّة مغامرةً لا يُمكِنُ التكّهن بنتائجها وعواقبها ولا يمكنُ الجزمُ بنسبةِ صلاحها وفسادِها. ويزيدُ الأمرُ تعقيداً إذا كانت هذه المفاهيم طريةَ العود حديثة المنشأ، مُختَلَفاً في ضبطِ حدودها ورصد تخومها ومتنازَعاً في تعريفها وبيان عناصرها.

ويُعتَبر مفهوم المواطنة واحداً من المفاهيم التي يشقى الباحث للنيل من غموضها وإبهامها، حيث تتنازعُه معاجم اللغة وتختلف فيه مراكز الأبحاث والدراسات، وتهتم به مؤسّسات الفكر الحديث والمعاصر.

لكن على رغم التنوع والاختلاف، يستطيع المراقبُ أن يستخلصَ عناصر أساسية يُجمِع أهلُ الرأي عليها، تكون البوتقةَ التي تمنع العناصر الدخيلة وتلمُّ الشمل الداخلي.

ويزيد صعوبةَ قراءة مصطلح المواطنة، عبورُه المتأخّر إلى أفكار العالم الاسلامي، خاصة أنّ المسلمين لم يُعانوا أزمةَ الانتماء إلا بعد الحقبة الاستعمارية التي مزّقت العالم الإسلامي وحوّلته إلى أوطان متعددة، كانت مقدمةً لأزمة هوية عاش فصولها المسلمون طوال قرن من الزمن. فتحت هذه الأزمة مساحات للعبور إلى مساحات فكرية جديدة، أوّلها إعادة إحياء هذا المفهوم في الفكر الاسلامي، وثانيها البحث عن شرعية أحاديث الرسول وسنّته، وليس آخرها محاولة الجمعِ بينه وبين الدين، أي بين الهويّة الدينيّة والانتماء الوطني. وإذا ما استطاع الكثير المواءمة بينهما والقبول بما

جرَت عليه الأمور والسير بما آلَ إليه الواقع العلمي، بقيَ عددٌ كبيرٌ من المسلمين يُعانون من مخاضٍ عسير، ويرزحون تحت هويّات وانتماءات ثلاث، بين الوطن الصغير الذي فرضه يراعُ الغرب في مطلع القرن المنصرم، وبين العالم العربي الذي كان يحلمُ بالوحدة كونه يحملُ أواصر قد لا يحملها وطنٌ صغير كاللغة والتراث والتراب ووحدة الآمال والآلام، وبين الأمة الإسلامية التي شيّد الرسولُ بناءَها وقوّمَ التاريخ عمارتها، والتي لا تنتمي إليها الأبدان فقط بل تهفو إليها المشاعرُ والقلوبُ خاصة أنّ الشرق لم يصنَع حضارةً في تاريخه كالذي أقامته الأمة الإسلامية.

وتُشكِّل الحركات الاسلامية أصلاً ثابتاً في داخل كل وطن، لم يستطع الحاكمون النيلَ منها وإزالتَها نهائياً حتى لو استطاعوا تحجيمها وإفقادها دورها. ولطالما ردَّدَت هذه الحركات والتيارات شعارات تُظهِر بجلاء موضوع ازدواجية الانتماء أو الرغبة في الخروج من ربقة الوطن المحدود إلى رحاب العالم الإسلامي.

وكما تنوّعَ تحديد مفهوم المواطنة غربّياً، فقد اختلف الموقف منه إسلاميّا، فبعض الحركات استطاعت مدَّهُ بالشرعية خاصة من خِلال العودة إلى تاريخِ السنوات العشر الأوائل من بناء الدولة الاسلامية الأولى، أما التيارات الإسلامية الأخرى فقد أعلنت البراءة منه وجعلته في مصافّ مصطلحات الاستعمار الثقافي التي ستذوق في يوم من الأيام وبال أمرها. ويبقى القسم الثالث من الأحزاب الإسلامية، ومِن ضمنهِ حزب الله، فريداً في تعاطيه مع المصطلح، يُوائِم بين آماله بحكمِ الإسلام والاتحاد مع المسلمين وبين انتمائه للوطن بوجهة نظر شرعية ذات خلفية فقهية. هذه النظرية تقومُ على أساس أنَّ قيامَ الدولة الإسلامية واجبٌ يجب السعي للوصول إليه، لكن لا يمكن فرض الحكم الإسلامي بالقوة. فإذا حالَ الواقعُ العملي دون قيام الجمهورية الاسلامية، فلا يمكن إلزامه بالقوة لأنه وكما تستلهم الدولة شرعيتها من الله، فهي تستمدُّ مقبوليّتها من الشعب.

لذلك فالانتماء إلى الأمة الاسلامية يبقى هاجساً وعنواناً للشعور، ويظلُّ الانتماء إلى الوطن دافعاً ومِصداقاً للسلوك.

الهدف من البحث:

تُشكِّلُ دراسة المفاهيم الوافدة على مجتمعات قديمة التشكُّل أداةً معرفيّةً تساهم في الاطّلاع على تغيُّر سُلّم القيَم وإعادة تشكيله أو التأقلم معه بحسب الظرف القائم، وتساعدُ على ملامسةِ أنماط الاستقبال أو التلّقي عند أفراد التشكّل القديم.

وتعتبر المواطنة من المفاهيم الشائكة التي شغلت فكر المسلمين، فجمعَ بعضُهم بينها وبين هويّته الإسلامية، وآخر رفضها وثالث أُرغِمَ عليها، وبين هذا وذاك يمكن الوصول إلى معرفة كيفية إعادة ترتيب الأولويات وإعادة تنظيم سلّم القيم.

ويُشكِّل الغوصُ في خطابِ حزبِ الله والخوض في غمرات شعاراته لاستكناه المنظومة المعرفية التي يعتمد عليها وسيلةً أساسيّة لتحقيق الهدف، خاصةً إذا ما تمّ التركيز على نوعين من الخطاب والدوافع الكامنة وراء كلٌ منهما، وبالأخص إذا ما تمَّ الربطُ ما بين إسلاميّين لبنانيين عاشوا في مراحل سابقة وبين الحزب الذي ورثَ قيادتهم وزعامتهم. كما يُسهِم البحث في فهم التغيّر الحاصل في نوعية الخطاب وتركّزه، ابتداءاً من انطلاق حزب الله، ومروراً ببناء الدولة، ووصولاً إلى ما بعد التحرير وحرب تموز.

أخيراً، يستطيعُ الباحثُ إذا ما توصّلَ لمعرفةِ كيفية تغيير الخطاب وأسباب تبدّله والمعايير التي يعتمد عليها أن يؤكِّد على نظرية التغيُّر من الثورة إلى الدولة ومن الحركة إلى الثبات، وما تتطلبه كل حقبة. ولا شك، فإنَّ استكناه هذا الأمر بإيجاد مصاديقه الحقيقية والواقعية يُساهم بشكل فعّال في الوصول إلى هدف علم الاجتماع الذي هو المعرفة.

الإشكالية:

تُشكِّل الإشكالية على المستوى النظري أساسَ البناء الذي يُشيَّد البحثُ عليه، حيث يرمي الباحثُ بطرفه بعيداً ليصل إلى هدف الإجابة عنها، عبر المعطيات الموضوعية الموجودة أمامه.

يُعرِّف الدكتور عبد الغني عماد الإشكالية باعتبارها البناء النظري الأساسي الذي يُشيَّد عليه نمطُ التحليل وتصاغ لمصلحته الفرضيات التي لا بد وأن تعرض بوضوح لتوضيح وتعميق الجزء النظري الذي يسبق التحليل والفرضيات[1]. انطلاقاً من هذا التعريف يمكن رصد الإشكالية الأساسية في البحث التي تتمحور حول مفهومي المواطنة والأمة.

هذان المفهومان يصعب تعريفهما ورصد حدودِهما ويشقُّ على الباحث كشف الصيرورة التاريخية لهما إلى أن يصل إلى حدّ المشكل.

ولكن تبقى المشكلة الرئيسية التي تشكِّل رأس الإشكاليات وعمادها، وتتركّزُ حول تبنّي المفهومين من قِبَل الحركات الإسلامية، فكيف تستطيع هذه الحركات المواءمة بين مفهوم المواطنة المقيَّد جُغرافياً وخطاب الأمّة المُنفتح على عموم المسلمين، والذي لا يمكن لحدودٍ أن تُقيّده ولا لحواجزَ أن تؤخّره؟ وكيف استطاعَ نموذج الحركات الإسلامية وهو حزب الله أن يُلائم بينهما؟ فهو وفي خطابِه الصاعِد يرتفعُ بخطابه إلى مستوى الأمة الإسلامية والعالم العربي، لكنه يدافع بنفس الوقت عن مواطنيّته الحقّة وبُعدِهِ الوطني. فهل يتعارض الانتماء إلى الإسلام وتبّني مناهجه والاعتقاد بضرورة تطبيقه مع الهويّة الوطنية والتبعية لوطن محدّد؟

وفي خصوصيّة حزب الله تظهر قضية المقاومة كنقطة إشكال مركزية، حيثُ إنَّ السلاحَ المقاوم إمـّا أن يكون ذا صفة وطنية، يبقى ببقائها ويزول

---

(1) مسيرة التنديد بالقرار 1559، 8 ـ 3 ـ 2005، عن الوحدة الإعلاميّة.

بزوالها، وإمّا أن يكون ذا بُعدٍ قومي أو ديني يتجاوز حدود الوطن ويتعارضُ بالتالي مع مفهوم المواطنة.

فرضية البحث:

إنَّ المفاهيمَ التي تؤشّر وتُدلّل على البحث، والمتغيّرات التي يُفترَضُ رصدُها موضوعياً تُشكِّل الجوابَ النظري الذي يدور في فلك الإشكالية ومسارها. هذه المؤشّرات والمتغيرات يُمكِنُ الحكمُ عليها بأنها المفاهيم والفرضيات التي يُمكنها أن تُقدِّم تفسيراً أوليّاً وإجاباتٍ مبدئية عن التساؤلات[1].

إنطلاقاً مما سبق يجب تحديد المفاهيم كخطوة أولى للإنطلاق نحو البحث، فمعرفة مفهوم المواطنة المختلَف عليه، والكشف عن مصطلح الأمة المتنازَع فيه يَؤول منهجياً إلى فتحِ الطريق للعبور إلى المعرفة الواقعيّة والفهم الموضوعي لحقيقة الإشكالية. حيثُ تتجلّى حقيقةُ الفرضية شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى تمام القناعة بها أو تمام الرفض لها أو ما بينهما.

وتظهر الفرضيّة مع القراءة التاريخية لخطاب حزب الله وتطوّره وتلاقيه مع خطاب مَن سلفَ من الذين يرتبطون معه عقائدياً. حيثُ يبدو أنّ عناصرَ الخطاب واحدة، لكن التركيز على نقاط محددة يختلفُ من زمان إلى آخر. كما أنَّ خطابَ الحزبِ الموجّه للأمة لا يغايرُ المواطنة، فهو خطابٌ يُعبِّرُ عن ارتباطٍ عقائديٍ وثيقِ الصلة بالأمة، لكنه لا يتعارضُ مع مبدأ المواطنة الملتزِم بها الحزبُ واقعاً. فالحزبُ مُرتبِطٌ بالأمة شعورياً وبالوطن واقعياً، وهذان الارتباطان غير متعارضين لأنَّ عدوَ الأمّة وعدّو الوطن واحد، فالدفاعُ عن أحدِهما ينعكسُ إيجاباً على الآخر بدون أيِّ تعارُض.

(1) ضرغم، صابر، خطوات البحث الاجتماعي، بيروت، دار الآفاق، ط 2000، 1، ص48.

المنهج:

يلعبُ المنهجُ دوراً كبيراً وبنّاءً في البحث العلمي، حيثُ يحدِّد للباحث الطريق الموصِل إلى تحديد صحّة الفرضية، وهو ما يسّميه الدكتور عبد الله إبراهيم استرجاع لحظة الفعل الذهني بعد حصولِها من خلال تبريرِ الاكتشاف والتحقّق منه، وممارسته واستخدامه من خلال الكشف عن الطريق والسبيل والمراحل والمحطات والخطوات المنطقية والاجرائية التي ساقت هذا العالم أو الباحث نحو اكتشافه[1]. كما ويعرَّف المنهج بأنه «السبيل الذي يمكن أن يسلكَه الباحث إلى الغرض الذي تهدف دراسته إليه»[2].

ودراسةُ قضيةٍ حسّاسة كمفهومِ المُواطنة وخطاب الأمة يحتاج إلى دقّة في اختيار المنهج حتى يصل الباحث إلى مُرادِه، ويستطيع الوصول إلى نتائج مُقنعة وموضوعية تساهم فعلياً في إغناء البحث العلمي. ووصولاً إلى هذا الهدف من معالجة الإشكالية والتحقّق من الفرضيات يُمكِن الاستفادة من:

1 ـ المنهج التاريخي: بما أنّ العربَ استخدموا مصطلح الأمّة في عناوين مختلفة ومصاديق متنوّعة، كما أنّ مفهومَ المواطنة مختلَفٌ فيه، فلا بُدَّ حتى نصلَ إلى التحديدِ المفاهيمي من الرجوع إلى الأصلِ السابق عليه. كما أنّنا لو أردنا أن نفهمَ الخطاب فلا يُمكِن أن نُغفِلَ تدرّجه وتطوره التاريخي، فلا بدَّ من العودة إلى الوثائق الأولى للخطاب.

يتكفل المنهج التاريخي ببيان هذا الأمر حيث يُعرِّفه الدكتور مصطفى

---

(1) إبراهيم، عبد الله، علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2004، ص160.

(2) إبراهيم، عبد الله، علم الاجتماع، م.س.، ص161.

التير بأنه «يعتمد على البيانات التاريخية التي ظهرت على مسرح الحياة، سواء كانت آثاراً إنسانية، بيانات نقدية، أو وثائق وآثاراً مكتوبة»[1].

2 ـ المنهج المُقارَن: يُعرِّف المعجمُ الفلسفي هذا المنهج بأنّه يعملُ على «مُقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوهِ شبَهٍ أو علاقة»[2].

ويعرّفه معجمُ (الصحاح) بأنّه يسلك سبيلَ المقارنة بين صوَرٍ مُختلفة من الأحداث والظواهر[3]. ولهذا المنهج أهمية كبيرة خاصة في رصد كيفية انقلاب التركّز في الخطاب مع الفترات الزمنية.

التقنيات المستخدمة:

يتضمنُ تعبير «تقنيات البحث» معنى شائعاً هو «لوائح وأفعال وإجراءات محدّدة ينبغي القيام بها عندَ كلِّ محطة من محطات البحث المنهجية»[4].

وبما أن حقلَ البحث وموضوعه يتناولان الخطاب من حيثُ نقاطُه البارزة وعناصره الفعّالة وتركّزه وتركيزه، فلا ضيرَ في استخدام تقنية «تحليل المضمون» كتقنية أساسيّة في عملية التحليل الموصِلة إلى النتائج.

كما لا يُمكِن إغفال تقنية المقابَلة التي يُفترَض أن تكونَ حاضرة، سواء كان المقابل نفس الباحث أم كان غيره، لأنه حيث يكون السؤال

(1) التير، مصطفى عمر، مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، معهد الاتحاد العربي، بيروت، ط2، 1998، ص219.
(2) الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، دار المؤرخ، بيروت، ط1، 1992، ص62.
(3) م.ن.، ص62.
(4) إبراهيم، عبد الله، علم الاجتماع، م.س.، ص199.

متشابهاً تكون الإجابة وافية وشافية، حيثُ تخدم الجميع في عملية معرفة ما يخفيه ويبطنه الشخص المقابل.

أقسام البحث:

يُمكن أن يكونَ تعريفُ المواطنة والأمّـة نظرياً المدخلَ الطبيعي للولوج إلى صلب البحث من جهة والتمهيد للخوض في الإشكالية من جهة أخرى.

كما إنَّ البحثَ عن المحاولات التي يَرتجي فيها الإسلاميّون الملاءمة بين المواطنة والأمة يُشكِّل أساساً وقاعدةً للوصول إلى ما نهدف إليه من الكشف عما قد لا يكون ظاهراً من خطاب حزب الله.

ولا ريب أنَّ معرفةَ ما قد نظَّر إليه روّادٌ في المعرفةِ الإسلامية، وخاصة في الحيّز اللبناني، تُعدُّ حافزاً للوصول غيرِ الملتبس أو المُبهَم إلى ما يؤسّس عليه حزب الله إطاره التوفيقي بين المفهومين.

لذلك، قسّمنا البحث إلى ثلاثة فصول.

في الفصل الأول نتناولُ المفهومَين مورد البحث من حيث التعريف والاستعمال والمصاديق. فمفهوم الأمّة مختلَفٌ فيه بين أبعاد ثلاثة، كلُّ كاتبٍ أو مفكّر يستعمل هذا المفهوم في مدلولات معينة، عن وعي سابق، أو عن التباس وعدم وضوح كما هو الغالب. ومفهوم المواطنة يشوبُهُ الإجمال وعدم التفصيل، وقد اختلفت معاجمُ الفكر في تعريفه ورسم صورته، وتباعدَت استعمالاته في العالم الإسلامي، وتنوعّت المواقف منه بحسب كلِّ فرد.

بعد استعراض المفهومين، يُختَتم الفصل الطليعي بموقف المفكرين الإسلاميين منها، من حيث التبنّي والقبول والرفض والرّد.

في الفصل الثاني، ندخلُ إلى نموذج البحث بشكل أكبر، حيث

يتناول البحث ما خطّهُ فكر إسلاميين من الحالة الشيعيّة وفي الخصوصيّة اللبنانية، ممّا يؤدي إلى إخفاء بُعْدٍ توضيحي لما سيؤول إليه البحث.

فنظرةُ الشيخ محمد مهدي شمس الدين لمسائل الأمة والمواطنة والمقاومة، تؤسّس لفتح الطريق أمام رؤية أوضح لما تُبطنه الحركات الإسلاميّة من فهمٍ للإشكالية المطروحة.

وتُعتبَر أفكار السيد موسى الصدر ـ خاصة لكونه كان حاضراً على أرض الميدان ـ بنّاءة في الوصول إلى محاور البحث، حيث يستعرض الباحث كيف راعى الصدر بين النظرية الإسلامية الداعية إلى الانتماء والإيمان الحقيقي بالهويّة الوطنيّة. خاصةً مع دعوته صراحة إلى تبنّي خيار المقاومة التي هو موضع إشكال رئيسي في حالة حزب الله.

في الفصل الثالث، وبعد تعبيدِ الطريق نظريّاً وعمليّاً في المراحل السابقة، نخوضُ في غمارِ الواقع الذي يؤسّس له حزب الله نظرياً للتشريع والتنظير في مسائل المواطنة والمقاومة والأمة، حيث يظهر من كلمات الأمين العام لحزب الله ما يمكن جعله قاعدة لما يتبناه حزب الله.

أما القسم الثاني فيعالج تطوّرَ خطاب حزب الله من بداية تأسيسه وحتى المراحل المتأخرة، حين مرَّ حزبُ الله بثلاثِ مراحِل، يمكنُ من خلالها معرفة طبيعة تطوّره، هذه المراحل هي خطاب التأسيس، ثم البيان الانتخابي ثم ورقة التفاهم وخطاب النصر الأخير.

أخيراً، نستعرضُ النقاط التي تشكّل محطات اعتراض من قِبَل المناوئين لحزب الله، كالدولة الإسلاميّة والمقاومة الإسلامية وولاية الفقيه، حيثُ نعرِض آراء الداعمين والرافضين لمواطنية الحزب، وردّ الحزب عليهم.





الفصل الأوّل

التحديد المفاهيمي لُمصطلحَي الأمّة والوطن

يُعتبَر تحديدُ المفهوم خطوة أولى في سبيل الوصول إلى نتيجة حميدة للبحث، حيث تخرُج مصطلحات البحث من دائرة الغموض والإبهام إلى وجهة الوضوح والبيان، تمهيداً لإيصال الفرضيّات إلى الدليل والبرهان.

لذلك لا بُدَّ من إيراد تعريف للمفهومين وتحديدهما، وبيان حدودهما تمهيداً للولوج إلى حلٍّ للإشكاليّة المطروحة.



القِسم الأوّل: مفهوم الأُمَّة

يتماهى مفهومُ الأُمَّة في معاجم اللغة مع الجماعة البشريَّة والأقوام والناس، ويتقاطع مع مفاهيم المِلَّة والقوم والشعب.

ويُعرِّف ابنُ منظور مُفردة الأُمَّة بأنها القرنُ من الناس، أما أُمَّة كلِ نبّي فهم من أرسِل إليهم من كافر ومؤمن، وأُمَّة مُحمَّد كل من أرسِل إليه ممن آمن به أو كفر[1]. ويعاضدُه في ذلك الراغب الأصفهاني، حيث صنَّفَ الأُمَّة «بأنَّها كلُّ جماعةٍ يجمعها أمر ما، إن دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر تسخيراً أو اختياراً وجمعها أُمَم»[2].

ولكنَّ القواميسَ تذكرُ معانيَ أُخرى لهذا المفهوم، حيثُ يذكرُ صاحبُ لسانِ العرب مرادفات له كالرجل الذي لا نظيرَ له والحين والمُلك.. ويذكر ابن الأنباري في كتابه الزاهر في معاني كلمات الناس أنّ الأُمَّة في كلام العرب تنقسمُ إلى ثمانية أقسام منها الجماعة والزمان والدين[3]...

والسبب الأساس في تنوّع معاني هذه المفردة استعمُالها قرآنيّاً في عدَّةِ موارد بمعانٍ مُختلفة، مما يَشُّقُ على اللغوي أن يجمعَها في معنى واحد

---

(1) إبن منظور، لسان العرب، ج12، بيروت، دار صادر، لا.ت.، ص 26.

(2) الأصفهاني، الراغب، مفردات الفاظ القُرآن، ط1، بيروت، طليعة النور، 1426هـ، ص86.

(3) السيِّد، رضوان، الأُمَّة والجماعة والسلطة، ط1، بيروت، دار إقرأ، 1984، ص43 ـ 44.

ليعتبر الباقي مصداقاً لها، ما يُلزِمُهُ بأن يفترِضَ أنّ لها معانيَ كثيرة تختلف بحسب استعمَالها في الخطاب والنّص وبحسب مقصد المستعمِل لها.

أمـًا اصطلاحاً، فيتبادرُ من إطلاق كلمة الأُمَّـة الجماعة البشريّة المتجانِسة، حيث يكون التجانس إما زمانياً أو مكانياً أو فكريّاً ودينياً.

وتُعرِّف موسوعةُ السياسة الأُمَّـة، بأنها مجموعةٌ بشريةٌ تكَوَّنَ تآلفُها وتجانسُها القوميُّ عبر مراحل تاريخيَّة تحقَّقت خلالها لغةٌ مشتركةٌ، مما يؤدِّي إلى إحساسٍ بشخصيّة قوميّة وتطّلعات ومصالح قوميّة موحّدة ومستقلّة[1]. ولكن يبدو أنّ هذا التحديد موغِلٌ في التقييد، حيث يجمعُ عدداً كبيراً من المحددات ليطلق على قوم بأنهم أُمَّة، الأمر الذي يخالف إرادة عدد كبير عن المستعمِلين لهذا المفهوم. هذا الإشكالُ على التعريفِ المذكور تتجنّبُ الموسوعةُ العربيّةُ العالميةُ التي تُعرِّف الأُمَّـة بأنها مجموعة بشريّة كبيرة توحُّدُها عواملُ مشتركةٌ مثلُ الدين واللغة والتاريخ والتراث والثقافة المشتركة، وكثيرٌ ما يشعرُ الناس بولاء كبير لأمّتهم ويعتّزون بمميّزاتها القوميّة[2].

هذه التعريفات وغيرها بقدر ما تعطي وضوحاً لهذا المصطلح، بقدر ما تُولِّد إبهاماً وغموضاً، خاصة فيما لو قارنّا بين نتاج هذه التعريفات وبين الصيرورة التاريخيّة لهذا المصطلح. فالدائرةُ الواسعةُ التي رسمتها هذه المعاجم لهذا المصطلح من حيث الشمول والانطباق، يعارضُها تضييقٌ وتحديدٌ يمكن أن ينبّه إليهما الباحث في الاجتماع السياسي الإسلامي والعربي بجلاء ووضوح.

---

(1) الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ط3، ج23، المؤسسة العربية، بيروت، 1990، ص305.

(2) الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، الرياض، 1990، ص693.

هذا ما سيتّضح فيما لو استطعنا أن يكونَ البحثُ أكثرَ إيغالاً في فهم المصطلح المذكور، وكيف استَعمَلَته العرب بمعنى محدَّد، وكيف تمَّ نقلُه نقلاً تعيُّنياً حيث تتسع دائرته ويصبح أكثر انطباقاً على مصاديق مختلفة.

فلهذا المفرد تاريخٌ عريقٌ في اللغةِ العربية وفي المجال الثقافي والسياسي الإسلامي، حيث يرى ماسينيون أنَّ المصطلحَ استُعمِلَ في الإسلام بمعنى «الجماعة من الناس التي أرسلَ الله لها نبّياً وآمنت به فارتبطت بعقدٍ مع الله من خلاله»[1]. لكن لو تحرَّينا بدّقة عن تاريخ المصطلح فلن نجدَ هذا المعنى الواسع، بل سنلحظ أنَّ مصطلحَ الأُمَّـة كان يشيرُ بوضوحٍ وتأنٍ إلى خصوصِ المُسلِمين وديارهم، وهذا ما سيظهر عندما سنستعرِضُ استعمَالاتِهِ المختلفة. ولكن بدأَ هذا المدلولُ يتَّسِعُ شيئاً فشيئاً، فبعد أن كان مُختَصاً بالمُسلِمين توسَّعَ ليشمل أقواماً أخرين يُصنّفون بحسب الدين، ثم بعد ذلك يخلع ثوبَه الديني لينطبق على شعوبٍ مختلفة باعتباراتٍ متنوّعة. لذلك يمكن لنا أن نخلصَ إلى أنّ المفهوم المذكور إستُعمِلَ جدّياً بمداليل ثلاثة انطلاقاً من أحاديث الرسول ﷺ وأصحابه ووصولاً إلى القرن التاسع عشر. وهذه المداليل هي:

الأوَّل: الدولة الإسلاميّة أو أراضي الخلافة:

حيث تكون السطوة السياسيّة للمسلمين، فكلُّ دارٍ يسيطرُ المُسلِمون على حكمها وينفذون إلى إدارتها بحيث تكون خاضعةً لهم، وتحت رغبتهم وفي ظلِّ سطوتهم هي أرضُ الأُمَّـة، وحيث نجد في هذا المدلول مُقوِّمَين أساسيَّين هما البعدُ المكانيُّ والسلطة السياسيّة. فتكون الدولة تعبيراً عن الأُمَّـة، فتتعدَّد داخلها الانتماءات الفرعيّة إلا أنّ جامعةً سياسيّةً واحدة تربطُ

(1) السيّد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ص55.

بين المنتمين لها. هذه الجامعة قد تقبل لأسباب اقتصاديّة أو أمنيّة تعدُّداً في الانتماءات الأوليّة للجماعات المكوِّنة للأُمَّة، دون أن يعني ذلك تعارُضاً مع المبادىء الدينيَّة التي قامت الدولة على أساسها وبين ضرورات المصلحة الشرعيّة التي رضيت أن يكونَ بين مواطني الدولة الإسلاميِّة آخرون لا يؤمنون بالدين الإسلامي. في هذا المجتمع، تسودُ العلاقات التعاضُديّة وعلاقات المنفعة والمصلحة المشتركة، على ما يحمل هذان المفهومان من تناقض وتوافق في وعاء الأُمَّـة الإسلاميّة[1].

وقد إستُعمِلَ هذا المعنى بشكل كبير في مستهل بناء الدولة الإسلاميِّة بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنوّرة، حيث وردَ نص خطاب للنبي ﷺ: «إنَّ يهودَ بني عَوف أُمَّة مع المؤمنين، لليهودِ دينُهم وللمسلمين دينُهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم ....»[2]. حيث يظهرُ من هذا النّص أنَّ المقوّمَ لمصطلحِ الأُمَّـة هو الرابطُ السياسيُّ حيث تكون السلطة بيد المُسلِمين. ويُرادف هذا النصَّ تعبيرٌ آخر، كان متداولاً بين المُسلِمين، هو دار الإسلام، وهي البلاد التي يحكمها المُسلِمون، حيث يقولُ الفقيهُ الشافعيُّ الرافعي (643هـ): ليس من شرط دار الإسلام أن يكونَ فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام. فالمعيار الأساس فيها ليس ديانة المحكومين بل الحاكمين. وكذا دار الهجرة، وهي المناطق التي هاجر إليها المُسلِمون، هذان الداران يُعبِّران عن معنى الأُمَّـة بقسمِهِ السياسي حيثُ يخضعُ الجميعُ لأحكامِ الإسلام، ويُنفَقُ على المُسلِمين من بيت المال وتجري أحكامُ القَصاص والحدود والدِّيات وفق الشريعة. يذكرُ ذلك رسولُ الخليفةِ الأوَّل إلى اليمامة بأنه «أيُّما شيخٍ

---

(1) حبيب، كمال، الاقلّيات والسياسة في الخبرة الإسلامِّية، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002، ص96.

(2) اليوسفي، محمّد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ط1، ج2، قُم، مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ، ص62.

ضَعُفَ عن العمل أو أصابته آفةٌ من الآفات، أو كان غنيّاً فافتقرَ، وصار أهلُ دينِهِ يتصدَّقون عليه، طُرِحت جزيته وعيلَ من بين مالِ السلمين وعياله ما أقامَ بدار الهجرة ودار الإسلام»[1]. فالداران المذكورتان هما أرضان يحكمهما المُسلِمون بخلاف دار الحرب التي يفصلُ السيفُ بينها وبين أراضي المُسلِمين، وبالتغاير عن دار العهد التي يحكمها غير المُسلِمين ولكن أنشأ المُسلِمون فيما بينهم وبينها صلحاً وعهداً، وبالتمايزِ عن دار الرِدَّةِ التي انقلبت إلى غيرِ حُكمِ المُسلِمين بعد أن كانت ضمن حوزتهم.

الثاني: خصوصُ أهلِ العقيدةِ المشتركة:

هنا يكون المُقوّم الأساسُ هو رابطُ الدين، فكلُّ أهلِ شرعة هم أُمَّة مشتركة حتى لو فُقِدَ عنصرُ اللغةِ أو المكان أو الزمان أو السلطة السياسيّة، فالمعتقدون بدينٍ واحد هم أهلُ أُمَّةٍ واحدةٍ حتى لو أبعدتهُم المسافات أو باعد بينهم الزمان، أو فرَّقت بينهم اللغة. هنا تكون الأُمَّـة تعبيراً عن انتماءٍ عقيديّ وتفتقر إلى الأُطر المؤسَّسيّة التي تُعبِّر عن هذا الانتماء من خلال الدولة، هذا المجتمع المُكوَّن من ذوي عقيدةٍ مشتركةٍ يُميِّزُه تضامنٌ عضويٌّ وائتلافٌ وثيق، حيث يتميَّزون بوحدة الفعل العبادي وأحاديّة النظرة المستقبليّة وفرادة الطرح العالمي. وكلّما كان الدين أشدَّ ولوجاً في نفسيّة المتديّنين كان الترابطُ أوثقَ فيما بينهم، وأينما شعروا بأنهم أقليّة زاد تماسُكم العضويُّ المشترك.

هذا التعبير وُجِد مع قيامِ الإسلام في فترة ما قبل الهجرة، حيث واجهَ المُسلِمون مشكلة الاقليم الذي يُمثّل الوعاء الجغرافي لحركتهم،

---

(1) دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسيَّة، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 2000، ص459.

ويعبّرون فيه عن إرادتهم السياسيّة التي تسعى إلى تحويل الدين الإسلامي إلى ممارسة حركيّة في أرضِ الواقع أي تحويل المبادِئ إلى ممارسة[1].

ويُعبِّر الإمام علي عليه السلام عن هذا المعنى بقوله «فإنّ الله قد امتَنَّ على جماعةِ هذه الأُمَّـة فيما عقدَ بينهم من حبلِ هذه الألفة التي يتنقَّلون في ظِلِّها ويأوونَ إلى كنفِها بنعمةٍ لا يعرفُ أحدٌ من المخلوقين لها قيمة. واعلموا أنكم صرتُم بعد الهجرةِ أعراباً وبعد الموالاةِ أحزاباً، ما تتعلَّقونَ من الإسلامِ إلا باسمهِ ولا تعرفونَ من الإيمان إلا رسمه»[2]، وفي نصٍّ آخر «ولكنني آسى أن يليَ أمرَ هذه الأُمَّـة سفهاؤها وفجّارُها فيتخذوا مالَ الله دولاً وعبادَه خولاً»[3].

لقد عبَّر الإمام علي عن أكثر معاني مفردة الأُمَّـة استعمَالاً وأقواها دلالةً، خاصّةً أنَّ النصَّ القُرآنيَّ قد أوجدَ هذا المعنى بشكل رئيس ـ سيأتي بيانه ـ كشكل من أشكال تضامن أهل العقيدة وتماسكِهم في معنى واحد هو الأمَّـة.

ولو تتبّعنا نصوصَ التاريخِ الإسلامّي مع الأدباء والشعراء والفلاسفة وأهل الفقه والكلام والنُخَب والرموز لوجدنا أنّ هذا المعنى متّحدٌ مع المفهوم إلى حدّ الالتصاق. ويستقرىء حسين المرصيفي (1890 م) استعمَالات كلمة الأُمَّـة، فيلحظ هذا المعنى قسماً من ثلاثة أقسام، يقول في رسالة الكَلِم الثمان: «أما الأُمَّـة بحسب الدين فهم قوم اتَّبعوا نبيّاً والتزموا شريعته ووقفوا عند حدودها فلم يتعدُّوها ولم يخرج بهم تفرّق المذاهب، الذي هو من ضرورة اختلاف الأفهام وتفاوت الآراء إلى عداوةٍ تؤثِّر في مصالح دنياهم وتبعثُهم على القتال «فإذا كانوا كذلك لم يكونوا أُمَّةً

---

(1) حبيب، كمال، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلاميّة، م.س، ص93.

(2) الإمام علي، نهج البلاغة، ط1، ج2، قُم، دار الذخائر، 1412، ص155.

(3) م.ن.، ج3، ص120.

دينٍ وكان الدينُ بينهم اسماً ليس له مُسَّمى»[1]. هذا الاستقراء الذي قام به المرصيفي يدُلُّ على نظرةٍ عميقةٍ إلى المفهوم لسبرِ أغواره واللحوق بمضامينه بعد أن كثرت استعمَالاته وتنّوعت، ما ولّد التباساً في كثير من متعلّقاته. ويعتبرُ المرصيفي أن استعمَاله في معنى الدين أساسّي، لكّنه لم يحدِّده بالدين الإسلامي بل بمطلق أي دين أو عقيدة أو شريعة.

يمكن أن نستخلص من انطباق هذا المفهوم على ما نحن فيه، أن الأُمَّـة مجموعة من الناس تحمل رسالة حضاريّة إلهيّة وتعيش طبقاً لمبادئ هذه الرسالة وتظل تحمل سِمَة الأُمَّـة ما دامت تحمل هذه الصفات، والعنصر الأساسي فيها هو عنصر الرسالة التي تحاول الجماعة تقديمها إلى الآخرين لاتِّباعِها، كما لا يشْتَرط في العنصر البشري ـ المكوّن للأُمَّة ـ الروابط الدمويّة أو الجغرافيّة ولا الكم العددي، فقد يكون هذا العنصر فرداً أو فئة أو جماعة ما دامت تحمل رسالة ويوحِّدها فقهٌ شامل لهذه الرسالة[2].

لكن لو تتبَّعنا أكثرَ النصوص، فسنجد أن استعمَال الدال في المدلول المذكور ليس مُطَّرداً، إنما قد استُعمِلَ للدلالة على الدين في خصوص الدين الإسلامي، حيث إنه دين أقام دولة وأنشأ حضارة وثقافة موحّدة بين أقوام متشعّبين وأفرادٍ متنوعين وألسنٍ مختلفة. فقلّما نجد استعمَالاً لهذا المفرد لتوصيف ديانات أُخَر، فلم يكن يُقال أُمَّة النصارى ولا أُمَّة اليهود ولا أُمَّة الصابئة، إلّا نادراً، مثل استعمَال ابن خلدون للمصطلح مرَّة واحدة على بني إسرائيل ولكن يعود ذلك لالتباس المفهوم عنده ـ كما سيأتي ـ.

لذلك يمكن الاستنتاج أنّ الأُمَّـة بمعنى الدين استُعمِلَ في الإسلام خاصة، يَدلُّ على ذلك أن القدماء كانوا يعتمدون على إطلاق هذا

---

(1) المرصيفي، حسين، رسالة الكَلِم الثمان، تح. خالد زيّان، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1982، ص41.

(2) الكيلاني، ماجد، الأُمَّة المُسلِمة ط1، بيروت، العصر الحديث، 1992، ص14.

المصطلح لبداهة انطباقه على الإسلام، فنادراً ما نجدُ استعمَالَا مقيداً لهذا النص، لكن عندما تداعت الدُوَل على المُسلِمين وعانوا من اهتراءٍ في حضارتهم أصبح يُقيَّد بكلمة الإسلاميَّة، فأصبح المصطلح المطلق مقيداً بطريقة تعدُّد الدال والمدلول. وإذا ما رجعنا إلى النصوص القديمة فقد كان استعمَاله كما ذكرنا، ولكن قد يُستعمل في معانٍ أُخَر بعد أن يقيَّد، فيُقال أُمَّة اليونان مثلاً، وهذا الاستعمَال في فترة متأخرة نسبيّاً.

هذا الأمر يقودنا للإشارة إلى مفردة أخرى استُعمِلَها المُسلِمون والعرب لأجل الدلالة على أصل الديانات الأخرى، وهي المِلَّة[1].

والمِلَّة في القُرآن هي الدينُ وشعائرُه، فمِلَّة إبراهيم عنَت دين إبراهيم. وأتباع كل دين بمقتضى هذا يشكلون مِلَّة بحد ذاتها: مِلَّة النصارى، مِلَّة اليهود، مِلَّة المُسلِمين. وقد استُعمِلَ هذا المصطلح قديماً للدلالة على أتباع الديانات الأخرى، وفي الحديث لا يتوارث أهل ملّتين، أي أهل ديانتين. وهي في اللغة الشريعة والدين[2].

ولأنَّ المصطلحَ استُعمِلَ قديماً للدلالة على أتباع الديانات الأخرى، فإن كُتَّاب القرن التاسع عشر من المُسلِمين كانوا يميلون لاستعمَاله للدلالة على الدولة والأُمَم والشعوب غير المُسلِمة أكثر من استعمَالهم لمفرد الأُمَّة الذي ارتبط في أزمانهم بدرجة أو بأخرى بالأُمَّة الإسلاميّة[3].

لكن بمقاربة بعض النصوص نجدُ تصنيفاً آخر، أكثرَ قِدَماً، فابن خلدون الذي التبس عنده مفهوم الأُمَّة يستعمل مفردة المِلَّة في أتباع الديانات سواء كانت إسلاميَّة أم غيرها، فيقول «المِلَّة الإسلاميَّة لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو

(1) السيّد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، م.س، ص57.

(2) لسان العرب، م.س.، ج11، ص631.

(3) السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، م.س، ص57.

كرهاً اتَّحدَت فيها الخلافةُ والملك. . .»[1] حيث يَستعملُ كلمة المِلَّة للدلالة على الديانة الإسلاميّة. وكذا الفارابي حيث يعتبر أنّ المِلَّة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين وكذلك الشريعة والسنّة فإن هذين إنما يدُلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدّرة من المِلَّة[2].

ويعتبر الدكتور ناصيف نصّار أنّ الازدواجية في مفهوم الأُمَّـة وضرورة اعتبار جوانب أخرى غير الدين أو المذهب في تكوين الجماعات البشريّة وفي تمييزها بعضها عن بعض حمل بعض المؤرخين والفلاسفة في المائة الثانية من تاريخ الخلافة العباسية كالمسعودي والفارابي على فكِّ الازدواجية أي استعمَال لفظة المُسلِمة أو لفظة الشيعة للدلالة على المعنى الديني وعلى استعمَال لفظة الأُمَّـة بالمعنى الاجتماعي التاريخي[3].

لكن رغم استعمَالات بعض المؤرخين فيما ذكره الدكتور نصّار، فإنه يظهر في نصوص المُسلِمين وخلفياتهم الفكريّة توجُّه لاستعمَالِ كلمة الأُمَّـة في خصوصِ المُسلِمين، سواء كانوا أهلَ ديانةٍ واحدةٍ أم أهلَ حُكم واحد، واستعمَال مفردة المِلَّة في ديانات غير المُسلِمين كونها أكثر دلالة. نعم، يظهر استعمَال لفظة المِلَّة عند الحديث عن الدين الإسلامي كشريعة وفقه ورسالة، ولا يُطلق على المُسلِمين كجماعة وشعب وسلطة ودولة. ومن المعروف أنّ العثمانيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر استخدموا مفرد (ملّت) للدلالة على طوائف رعاياهم المختلفة والتي تمتّعت في نطاق نظام الملل باستقلال ذاتي نسبي لكنَّ هذا المصطلحَ خرجَ من الاستعمَال السياسيّ تماماً في الربع الأول من القرن العشرين.

---

(1) إبن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ط1، ج4، بيروت، دار إحياء التراث 2001، ، ص230.

(2) دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية، م.س.، ص992.

(3) نصّار، ناصيف، مفهوم الأُمَّة بين الدين والتاريخ، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص29.

الثالث: خصوص أهل اللِسان

فاللِسان هو المقوِّم الأساس لجماعة الناس، ومن خلالهِ يتَّصفون بمصطلح الأُمَّـة، حيث يُستعمَل الخطاب ذو الطبيعة الواحدة ويُتبادل الكلام ما يؤدي إلى تقصير المسافات وتقليل حجم الفروقات وتشكيل ثقافةٍ شبه موحّدة تشتمل على التقاليد والعادات. هذا ما يدفعُ نحوَ إحساسٍ بحجم الاتّحاد والاشتراك بين الأفراد، قوامُهُ اللغة الواحدة.

سابقاً كانت اللغة تُسمَّى باسم قومها، فالفُرُس يجيدون الفارسيَّة والفرنسيون يجيدون الفرنسية وكذلك العرب، ما يجعل للّغة وقعاً خاصاً على القلوب يجتذب أنظارَ من يتكلم بها. وعند العرب يظهر موقع اللغة بوضُوحٍ وجلاء، خاصّة في فترات الإسلام الأولى حيث كان الشعرُ العربي مادَّةً أساسيّة يسعَون وراءها ويتبارون فيها، ثم بعد بعثةِ الرسول ﷺ زادت هذه الأهمية مع تنزُّلِ الخطاب الإلهي عربيّاً ما جعل الاهتمام بها أساساً ليس عند الشعراء والأدباء وحسب بل عندَ الفقهاءِ والحكماءِ والأفرادِ المُكَلَّفين أيضاً.

وظلّت الخلافة في أراضي العرب متنقلة من المدينة إلى الكوفة إلى الشام وبغداد مع وحدةِ أراضي المُسلِمين، ولم يظهر خصام بين الإسلام ذي الخطاب العربي وبين الإسلام في الأقوام غير العربية. لكن شهدت فترة ما بعد الخلافة الراشدة وخاصة مع دخول كثير من الأقوام غير العرب إلى الإسلام تصنيفات على أساس اللغة ما بين العرب والعجم والترك وغيرهم. لكن هذه التقسيمات لم تُبعِد مفردة الأُمَّـة عن مدلولها الإسلامي ـ العربي وغير العربي.

وبعد تحوُّلِ القيادة إلى مركز جديد غير عربي في اسطانبول، وخاصة مع معاناة السلطنة العثمانيّة واهتراء الرجل المريض، واتباع سياسةٍ جائرةٍ بحق العرب وسطوع الحركة القومّية في أوروبا كضرورة لتوحيد الشعوب

ذات اللغة والأصُول المشتركة ووفود مفكرين متأثرين بالإشعاع الغربي، أصبح الحديثُ واضحاً عند العرب عن أُمَّةٍ واحدةٍ تجمعُهم لغةُ الكتاب المقدّس وتاريخ الإسلام المشترَك.

وقد أفردَ المرصيفي حديثاً عن هذا المعنى في تصنيفهِ لاستعمَالات كلمة الأُمَّـة، حيث يقول: «أمّا الأُمَّـة بحسب اللسان فهي أسبقُ إستحقاقاً لهذا الاسم وهو بها ألبق، فإنّ جامعتها من ذاتها وهي أدخل في الغرض من الاجتماع. إذ بوحدة النطق يتم الائتناس ولا تكون نفرة ووحشة، بخلاف أهل الألسنة المختلفة، فإنَّهم في أوّلِ الأمر يكونون بمنزلة الحيوانات العجم، بينهم نفرةٌ ووحشةٌ حتى يتعلَّمَ فريقٌ لسانَ فريقٍ وذلك بعد عسر وزمن طويل، وحينئذٍ يكونون أُمَّـةً بحسب اللسان»[1]. يُستَشّفُ من النَّصِ المزبور أنَّ المرصيفي (1890) كان من طليعةِ المنادين بالوحدة على أساس اللسان، لأنَّ الأُمَّـة الواحدةَ تفترضُ تلاحُماً بين أعضائها وتلاصُقاً بين أفرادها، وهذا الأمر يصعبُ على مختلفي اللغة إلى حدِّ توصيفهم بأنهم كالحيوانات من حيث عدم القدرة على التفاهم والحوار.

إضافة للمرصيفي وفي الفترة المتعاقبة بعده، نجد إلحاحاً على مصطلح الأُمَّـة العربية، خاصة بعد تنامي الأسباب السالفة. يلفتُ نظرَ الباحث في هذه الفترة نصوص جمال الدين الافغاني (1897م)، حيث يُشدِّدُ على هذا الاستعمَال فيقول «إنَّه لا سبيل إلى تمييزِ أُمَّـةٍ عن أخرى إلا بلغتها... والأُمَّـة العربيَّة هي «عرب» قبل كلِّ دين ومذهب، وهذا الأمرُ من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه إلى دليلٍ أو برهان»[2]. هنا يكون معيار الأُمَّـة هو اللغة، لكنه في نصٍّ أخرَ يُضيفُ إلى اللغة البلد والدين والسلطان، حيث يقول إنَّ «الأُمَّـة المختلفة من أفراد يختلفون في

(1) المرصيفي، حسين، رسالة الكَلِم الثمان، م.س.، ص41.
(2) دغيم، سميح، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، م.س.، ج2، ص142.

المشارب، وتربُطهم روابط الاجتماع والجنس، وتلحمُهم وحدةُ اللغةِ والأصل والموطن، ويطيعون شريعةً واحدةً لا تُفَرِّق بين الكبير والصغير، وتحكمهم سياسة واحدة، هذه الأُمَّـة تكون رمزاً لسعادة الفردِ الواحِد»[1]. لكن يعود جمال الدين لينسف العنصر المشترك بين التعريفين السابقين للأُمَّة وهو اللغة ويوسِّع دائرة استعمال المفردة لتجمع المُسلِمين بل الشرقيين في جامعةٍ أُمَمية واحدة، حيث يذكرُ «أنَّ الأُمَّـة الخاضعةَ للأجانب لا يمكنها العروج إلى مدارجِ الكمال إلا بهمَّةٍ عالية. . من دون ملاحظة الاختلاف في الجنسية، لانهم بتقاربِ أخلاقهم وتلاؤمِ عاداتهم وتوافقِ أفكارهم صاروا كأنهم جنس واحد وإن اختلفت لغاتهم. . فيجب على كل شرقيٍّ دفعاً لهذه النازلة وصيانة لأمته عن ذُلِّ العبودية أن يسعى جمعاً لكلمة. .»[2]

ويمكن تلمُّس «الأُمَّـة» العربية كأُمَّةٍ مشتركةٍ في فترة مخاض إنثلام العملاق العثماني وانسيال العنصر العربي عنه، مع جرجي زيدان (1914) الذي يؤكِّد في فلسفة الاجتماع على «الحثِّ على تأييدِ اللغة العربية لأنها قِوامُ الأُمَّـة العربية أو العنصر العربي ولا بقاء للأُمَّة إلا بلغتها»[3]. ويعتبر أنَّ على مصر واجب إنهاض هذه اللغة لأنها محورُ العالم العربي.

أمّا نجيب العازوري (1916) الذي أسّس حزب (جامعة الوطن العربي) سنة 1904 والذي أنبت فكرة الهلال الخصيب ـ حيث يرتبط الهلال العربي بالشطر الأفريقي فكان من طلائع المصنفين والمنظرين للأُمَّـةِ العربية، التي يعتبرها على إختلاف الأديان والمشارب والمذاهب أُمَّـةً واحدةً، حيث يُشدِّدُ في مُصنفه يقظة الأُمَّـة العربية على أنه لا يوجد بين دجلة وبرزخ السويس من البحر المتوسط حتى بحر عمان سوى أُمَّة

---

(1) دغيم، سميح، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، م.س.، ج2، ص143.
(2) م.ن، ج2، ص143.
(3) م.ن.، ج2، ص148.

واحدة[1] هي الأُمَّـة العربية، التي تتحدَّثُ بلغةٍ واحدة، وتمتلكُ تقاليد تاريخية واحدة وتدرس الأدب ذاته، وكل فرد من هذه الكتلة العنصريَّة يفتخرُ بالانتماء إلى الوطن العربي.

وبعد تفرّقِ العرب إلى أوطان متعدِّدة، ظلَّت أنظارُ المفكرين تحومُ حول هذا المفهوم، وتحلُم به وتتألم لفقده لتكون اللغة هي الجامعة بين الأوطان والمُؤسِّسة للوحدة السياسيّة، هذا ما يظهر مع عبد الحميد بن باديس (1940) الذي يقول «أمـاَّ المسألة العظيمة العظيمة فهي الوحدة السياسيّة للأُمَّة العربية من المحيط الهندي إلى الميحط الاطلنطيقي[2]» حيث نجدُ أنَّ فقدان الوحدة الإسلاميّة ومن بعدها الوحدة العربية أثَّرَ ألماً وشوقاً لعودة العربية فقط إن أمكن، حيث بدأت تظهر ملامح تغيُّر مفهوم الأُمَّـة من الدين إلى اللغة.

وفي نصف القرن العشرين الثاني تنامى التّيار العربي، وبرزَ مصطلحُ الأُمَّـة مناسِباً للعرب، خاصة مع تأسيس جامعة الدُوَل العربيَّة 1946، والثورة القوميّة التي قام بها جمال عبد الناصر، حيث اجتاحت الفكر العربي لتطفو على السطح ولتصبح هذه المفردة وثيقة التعبير عن الشعب الذي يتكلم العربية. لكن وبشكلٍ مساوق لهذا التيار الجارف، نما فكرٌ إسلامي ينأى بنفسه عن القومية مُعيداً الشعارات السالفة عن الأُمَّـة التي تتكوَّن من مسلمين حتى لو ضاقت بينهم السبل وأبعدتهم الأقطار.

يُمكنُ مقاربة ثنائية الأُمَّـة/العربية والأُمَّـة/الإسلاميّة، من خلال تفحُّص نصوص متزامنة للدلالة على الخطاب المُتَّحِدِ في الوقت والمختلفِ في الفكر.

---

(1) العازوري، نجيب، يقظة الأُمَّة العربية، تر. أحمد بو ملحم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، لا ت، ص 37.

(2) العازوري، نجيب، يقظة الأُمَّة العربية، م.س.، ج2، ص149.

فشيخُ الجماعات الإسلاميّة حسن البنّا (1949) يستعمل الثنائية الدينيَّة. يقولُ في رسالة الجهاد: «إنّ الأُمَّـة التي تُحسِن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الاخرة»[1]. حيثُ يطلقُ بداهةً مُفردة الأُمَّـة على مدلولها الديني. على النقيض منه يستعمل صاحب «كيف ينهض العرب؟» عمر الفاخوري (1946م) المصطلح في ثنائية لغويّة، حيث يأسف لأن «الأُمَّـة العربية نائمة نوماً عميقاً منذ ستة قرون فهي لذلك متخدِّرة الأعصاب وإن أخذت تفتحُ عينيها لكنها تفتحُهما لتُغمِضَهُما بعد قليل»[2].

بعد أكثرِ من عشر سنوات تبقى الثنائية السالفة، تتضح جليّاً بين شهيدِ الجماعات الإسلاميّة والمُنَظِّرِ لهم سيِّد قطب (1966) الذي يُؤَكد على الاستعمَال الديني للمصطلح حين يوَصِّف الأُمَّـة الإسلاميّة باعتبارها «جسداً واحداً يحس إحساساً واحداً فما يصيبُ عضواً منه يشتكي منه سائر الأعضاء»[3]. ثم يأتي مُعاصِرهُ زكي الأرسوزي (1968م) الذي يفخر ويمتدح الأُمَّـة العربيّة التي لم تأفل منذ الإنسانيّة الأولى «فالأُمَّـة العربيّة ـ برأيه ـ ينبوع الشعوب السامية كافة، عالمٌ بذاتها لم تأفل منذ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ»[4]، ويعاضِدُهُ في ذلك ساطع الحُصَري الذي أفرد مؤلّفات جمّة للدفاع عن الأُمَّـة العربية[5].

هذه الثنائية ظلّت تحكم الدُوَل العربية، بين التيارات الإسلاميّة التي

---

(1) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البّنا، بيروت، مؤسسة الرسالة، لا ت، ص60.

(2) جهامي، جيرار، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 2002، ص277.

(3) م.ن، ص275.

(4) م.ن، ص277.

(5) الحُصَري، ساطع، العروبة أوّلاً، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص168.

تعطي لمفهوم الأُمَّـة طابَعهُ السلفي الذي استخدمَه القُرآن وعبَّر عن ذهنية الأصحاب والتابعين ومن لحق بهم، وبين التّياراتِ القوميَّةِ التي اتخذَت من خلفيتها مدلولاً جديداً للمصطلح، خاصّة مع بروز مفكرين غير مسلمين يهتمون بإبعاد المصطلح عن بُعده الديني ليكونوا ضمن دائرة دلالته. وبين الأُطروحات والأُطروحات المضادّة أُوجِدَت صيَغ تعبيرية تُبرِز التكامل بين العروبة والإسلام، صيَغ تُبعِد عن سطح الخطاب معنى التقابل والتعارُض فتؤكّد أنَّ «العرب مادَّة الإسلام» أو أنّ «الإسلام عربي[1]». وقد وقع أصحاب ثنائية الأُمَّة/العروبة في إشكال التمييز بين القوميَّة وبين الأُمَّـة، فكثيرٌ منهم جعلوا منهما مصطلحين مترادفين، وقد حذّر أرسوزي من ذلك لأنَّ كلاً منهما يعني معنى مختلفاً عن الآخر[2]، ونبَّهَ أيضاً عمر فروّخ من استعمَال القومية دون الأُمَّـة حيث يقول «إنهم يكثرون الكلام على القوميَّةِ ويُهملون الكلام على الأُمَّة أو يجعلون الكلام عن الأُمَّـة تابعاً للكلام على القومية... إنَّ القوميَّة موجودةٌ بالأُمَّـة»[3].

التحذير المذكور هو بسبب اعتبار أنّ الأُمَّـة مفهومٌ فيه من الاتِّحاد أكثر منه في القوميَّة، وهو يتضمن عوامل أخرى غير اللغة كالتاريخ المشترك وغيره من عوامل الارتباط.

الرابع: الأُمَّـة على أساس الوطن:

هذا أضيقُ مدلولٍ لمصطلحِ الأُمَّـة، حيث قُسِّمت الأُمَّـة الإسلاميّة إلى أُمَم تركيَّة وفارسيَّة وعربية، وهذه بدورها قُسِّمت إلى أوطان يُطلَق على كلِّ وطن أُمَّة.

---

(1) الجابري، محمد عابد، مسألة الهويّة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1977، ص22.

(2) م.ن.، ص286.

(3) الجابري، محمد عابد، مسألة الهويّة، م.س.، ص288.

لكن على رغمِ وجودِ مدلولٍ كهذا، لكنهُ بقيَ في إطارِه الضيِّق خاصّة القانوني منه، حيثُ يُعرِّف القانون الدولي الأُمَّـة بأنها مجموعةٌ من الناس يمارسون حُكماً ذاتياً داخلَ إقليمِ محدَّد باعترافِ أُمَم أخرى من خلال تبادل السفراء فيما بينهم[1]، حيث إنَّ منحة المُواطَنة أي الجنسيَّة هي التي تجعلُ من الفرد عضواً من الأُمَّـة، فحقُّ الانتماء إلى الأُمَّـة قد يكون أصيلاً كما لو ولد في بلد معين وقد يكون مُكتَسباً إذا مُنِحَ حقُّ المُواطَنة بسبب ولادته أو زواجه أو طول مدَّة سكنه... وقد أشار إلى ذلك ساطع الحصري (1968م) في مُصنَّفه «آراء وأحاديث في القومية العربية» حيث يذكرُ أنَّ مواطني الدُوَل العربية مُنقسِمون من ناحية الآراء إلى ثلاث زُمَر، الفريقِ الثاني منهم يتمسَّك بالاقليمية الناتجة عن تعدُّد الدُوَل ويعتبر «أهالي كل دولة من الدُوَل العربية أُمَّة قائمة بذاتها ومتمّيزة عن غيرها، فيقول بوجوب بقاءِ هذه الدُوَل منفصِلة بعضها عن بعض انفصالاً تاماً، في الحال وفي الاستقبال».

وقد برز إشعاع هذا المصطلح خاصّةً في فترة النضال للاستقلال الذي سعَت إليه الدُوَل العربية، حيثُ برزَت الكتابات عن الأُمَّـة الجزائرية والأُمَّـة السورية والأُمَّـة المصرية. يقول انطون سعادة مُؤسِّس الحزب السوري القومي الاجتماعي «الأُمَّـة السورية هي وحدة الشعب السوري المتولِّدة من تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل الزمن التاريخي الجلي»[2]. وقد عنى سعادة بالأُمَّـة السورية سوريا الطبيعيَّة أي بلاد الشام التي تضُّم سوريا ولبنان. ويعطي هذا المعنى الضيّق لهذا المفهوم عبد الحميد بن باديس 1940 في حديثه عن الجزائر وفي معرض تشييد الحدود الثقافية مع فرنسا، فالأُمَّـة الجزائرية الإسلاميَّة ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد

---

(1) الموسوعة العربية العالمية، م.س، ج2، ص693.

(2) الحُصري، ساطع، آراء وأحاديث في القومية العربية، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص21.

أن تصير فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أُمَّةٌ بعيدةٌ عن فرنسا كلُّ البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج. ولها وطن مُحدَّد معيّن هو الوطن الجزائري بحدوده الحاليّة المعروفة[1]. وتبرز في هذا الأطار مِصر التي شهدت مخاض تطبيق المصطلح عليه بشكل أسبق عن غيرها كونها تميَّزت عن السلطنة العثمانية بوقتٍ مُبكر. يمكن الاسترشاد إلى ذلك بنصوص المفكرين المصريين كقاسم أمين ومصطفى لطفي المنفلوطي (1924م) الذي يجعل مصر أُمَّة ضمن الأُمَّـة الإسلاميّة مُتجاهلاً الأُمَّـة على أساس اللغة، فالأُمَّـة المصرية «أُمَّةٌ مسلمةٌ شرقيةٌ فيجب أن يبقى لها دينها ومشرقيتها ما جرى نيلُها في أرضها، وذهبت أهرامها في سمائها، حتى تُبدَّل الأرض غير الأرض والسماوات»[2].

نافلة ما ذكرنا، إنَّ تجزئة الوطن العربي واستعماره، ثم نشوء الدولة الوطَنية المستقلة أدّى إلى إعتبار أفراد كل دولة «شعباً» واعتبار ارضهم «وطناً». كما أنَّ الضبابية التي اكتنفت مفهوم العرب، مكّنت الأمر الواقع الذي فرضه الاستعمار من إيجاد تعبيرات واقعية، وأدّت أيضاً إلى تبلور اتجاهين، لكل منهما موقف محدّد انطلاقاً من هذا الأساس (الأمر الواقع). الأول اعتبر الشعوب والأوطان العربية أمّة، والثاني اعتبر الشعب المعيّن والوطن المعيَّن أمّة[3].

في هذا المعنى تتحدُ السلطة السياسيّة بمفهوم الوطن، وتندمجُ مُفردات الوطن والأُمَّـة والدولة في حدود جغرافيَّة محدَّدة، وإذا ما كان هذا الاتحادُ سهلاً حين تكون الأمَّـة مصطلحاً غيرَ ملتبسِ المدلول تنشط على

---

(1) م.ن، ج2، ص146.

(2) الحُصري، ساطع، آراء وأحاديث في القومية العربية، م.س، ج2، ص150.

(3) كيلة، سلامة، العرب ومسألة الأمَّة، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1989، ص40.

كافة أجزائه وحدة سياسية جامعة، فإنَّ جمعَ هذه الدول شاقٌّ حين يكتنفُه غموضٌ وإبهام. فيسهلُ على الفرنسيِّ مثلاً قِرانُ هذه المفاهيم الثلاثة لكن يصعُبُ على المُسلِم ذلك، وإن كان مصطلح الأُمَّـة يدلُ بأحد معانيه على هذا المعنى الضيّق.

يشيرُ فريد هاليداي إلى هذه التحدِّيات لمفهوم الأُمَّـة التي تختصُّ بالشرق الأوسط، حيثُ يذكرُ أنّ هناك دوائر عند العرب منها القوميَّة والقطريَّة والوطَنية والإسلام، هذه التحدِّيات لا تقتصرُ على العرب بل تشملُ المُسلِمين، حيث يعطي مثلاً على ذلك في كتابه (الأُمَّـة والدين في الشرق الأوسط)، فالتركي «له أربعُ هويات: عثماني وتركي بالمعنى الذي حدَّدهُ غوكالب ثم أتاتورك من بعدِه، وتركي بالمعنى الذي يجمعُ أتراك الدنيا من الأدرياتيك إلى البامير، وطوراني بالمعنى القائم على الأرض الأسطورية القديمة الممتدة إلى أفغانستان، وأخيراً الإسلام أكان إسلام جمال الدين أو حزب الرفاه»[1].

لكن رغم استعمَال مفردة الأُمَّـة في مصطلح الدولة لم يرسخ هذا المفهوم على المستوى الشعبي، وإذا ما ظهر وتجلّى في بعض المناطق والأمصار فهو يبقى خافتاً في أمصارٍ أخرى، فاستعمَالُه الخجولُ في مصر أكثر من تداوله النادر في لبنان.

وتعقيباً على ما بدأنا به، فالاستعمَال الأغلب له هو في المجال القانوني البحت، الذي تمَّ استيرادُه من الخارج بمفاهيمه ومصطلحاته وتشريعاته. فنرى استعمَالاً جليّاً واتحاداً واضحاً بين الأُمَّـة والدولة في القوانين الدستوريّة، فالبرلمان هو تارة مجلس الشعب وأخرى مجلس النواب ـ لكنَّ النائبَ هو مُمَثِّلُ الأُمَّـة مع أنَّ الأُمَّـة هنا هي الدولة والشعب

---

(1) هاليداي، فريد، الأُمَّة والدين في الشرق الأوسط، ط1، بيروت، دار الساقي، 2000، ص46.

هم المواطنون الذي يحملون الجنسيَّة ـ وثالثة مجلس الأُمَّة ليظهر جليّاً أنه مجلس لأبناء الدولة ذات الحدود المُعتَرف بها في مجلس الأمن الدولي، فبدلاً من مجلس النواب لدولة الكويت يصبح مجلس الأُمَّة الكويتية فيتمخَّض عنه أنَّ الكويت أصبحت أُمَّة. كما يظهر ذلك في الجوانب الدستوريَّة الأخرى فدستورُ الدولة دستورٌ للأُمَّة ومحكمتها محكمةُ الأُمَّـة وكذا قضاتها ومدَّعُوها العامُّون وساستُها وأحزابُها. . .

وقد أثّر هذا الاستعمَال رفضاً عند بعض المفّكرين، خاصةً الإسلاميين الذين يُظلّلون مفهوم الأُمَّة ببعده الديني إلى حدٍّ جعل عبد الله العلايلي (1997م) يفترض صراعاً بين الأُمَّة والدولة ونزاعاً تاريخياً قديماً، فالأُمَّـة والدولة كائنان متمايزان ينفصلان أحياناً ويندمجان أخرى، وما كانت الأحاديث الانقلابية الخطيرة في التاريخ إلّا صراعاً بين هذين الكائنين رغبة من الكائن الطبيعي (الأُمَّـة) بالاندماج الإيجابي والكائن الصناعي (الدولة) بالاندماج السلبي[1].

تجبُ الإشارة ـ بعد استعراض استعمالات مفهوم الأُمَّـة ـ إلى أنَّ هذا التقسيم الرباعي لمداليل هذا الدال ليست حصراً عليها. فإضافة إلى استعمَاله في الأرض والدين واللغة والوطن نجد تعبيرات أخرى.

فالمسعودي ـ المؤرِّخ العربي والإسلامي ـ صاحب مروج الذهب، يشير في إطار حديثه عن ملوك الطوائف عند الفرس إلى مجموعتين من المفاهيم للتمييز بين الأُمَم. الأولى تضم الشيَم الطبيعية والخُلُق الطبيعية واللسان، والثانية تضم البيئة أي المسكن والنسب والدولة أي الملك الواحد.

---

(1) دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات الفكر العربي الإسلامي، م.س.، ج3، ص285.

أمّا ابن خلدون فيشوبُ هذا المفهوم عنده كثيرٌ من الاضطراب والإبهام في تطبيقه على الأُمَم التاريخية، فانعدام الصياغة النظرية للمفهوم حملَ ابن خلدون إلى إطلاق اللفظ دون ضابط موضوعي موحد. فالافرنج تارة أُمَّة وطوراً أُمَم متعدِّدون، والتُرك كذلك في الغالب أُمَم وفي بعض المواضع أُمَّة واحدة...[1]، وبنو إسرائيل أُمَّة لها تاريخ خاص ولما خرجت من صحراء سيناء «حاربتهم أُمَم الفلسطينيين والكلدانيين والأرمن وأردن وعمان ومأرب»[2].

هذا الالتباس يتبدَّد ولو ظاهِراً عند الفارابي، الذي يُعطي ضابطة وحدود لهذا المفهوم، فالأُمَّـة «تتميَّز عن الأُمَّـة بشيئين طبيعيين: بالخُلُق الطبيعيّة والشيَم الطبيعيّة وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعيّة وهو اللسان، أعني اللغة التي تكون بها العبارة»[3].

أما الكواكبي فيُضيف إلى ما ذكرناه من تقسيم النسب ليكون مميّزاً للأُمَم عن بعضها بعضاً إضافة لغيره من المقوّمات، فالأُمَّـة «هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»[4].

ويظهر التلاطُم في مفهوم الأُمَّـة عند جمال الدين الإفغاني، فالأُمَّـة هي الشعوبُ الجامعة للغة جامعة تارة، وهي الشعوبُ المتفقةُ على دين مشترك ـ كما ذكرنا سابقاً ـ تارة أخرى، وثالثة هي المؤلفة من أفراد يختلفون في المشارب، وتربطُهم روابط الاجتماع والجنس، وتلحمهم

(1) نصّار، ناصيف، مفهوم الأُمَّة بين الدين والتاريخ، م.س. ص79.

(2) إبن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ط4، ج1، بيروت، دار إحياء التُراث، ص231.

(3) موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية، م.س، ص70.

(4) الكواكبي، عبدالرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط2، بيروت، د.ن.، 1973، ص115.

وحدة اللغة والأصل والموطن، ويطيعون شريعة واحدة لا تُفَرِّق بين الكبير والصغير، وتحكمهم سياسة واحدة وحكومة واحدة»[1].

أخيراً، إنَّ سوءَ الفهمِ أو التعثرّ فيه ـ إن أحسنَّا الظن ـ لمفردةِ الأُمَّـة، أدَّى إلى عدم القدرة على الصياغة النظريَّة لمفاهيم النهضة والبعث والوحدة والتقدُّم وغيرها من المفاهيم التي تُشكِّل تخوم استمرار الجسم الحضاري وعتباته، ولو استطاع كثيرٌ من روَّادِ الفكر تحديد المصطلحات قبل الولوجِ إلى سَرد آرائهم ورؤاهم لأمكنهم الورود إلى بيت القصد بمُكنَةٍ وثبات ولمَنَحهم القدرة على رفع بناء أهدافِهم وغاياتهم وآمالهم تحت ظِلٍّ أعمدة راسِخة وأُسُسٍ ثابتة.

والعرض الذي أسلفت الكلام عنه كان مثلاً ونظرة على تلك الأبنية المهترئةِ القواعد وأُنمُوذجاً لتلك الصروح المتصدعةِ الأُسُس. وقد كان هذا العرض ضروريّاً لرصد هذا المفهوم كبداية نظريّة لمعرفة مقصد أنموذج بحثنا من هذا المفهوم ليتم الحكمُ على طِبقه ووفق مؤدّاه.

الخامس: مفهوم الأُمَّـة في القُرآن:

ليس من المُلتَبس أو المبُهَم تأثير رسالة الإسلام ومفاهيم الدين على المُسلِمين وأفكارهم ومبتنياتهم، حيث إنه وبجانب تحويل كثير من المفاهيم عن مسارِها التاريخي السابق إستطاع خلق مفاهيم أخرى تحوّلت فيما بعد عن المنظور الديني إلى مضمونٍ اجتماعيٍ وثقافي عام.

ولا يمكنُ تكوين فكرةٍ متينةٍ عن المكانة التي تتمتع بها فكرة الأُمَّـة في القرون الوسطى العربية والإسلاميَّة ـ بحسب ناصيف نصّار ـ وبالتالي لا يمكن فهم الاشكاليَّة التي تُحيط بفكرة الأُمَّـة في العالم العربي المعاصر

(1) الأفغاني، جمال الدين، سلسلة الأعمال المجهولة، لندن، رياض الريِّس، 1987، ص143.

دون دراسة مضمونها وموقعها في النص القُرآني، والسبب في ذلك هو أنّ النصَّ القُرآنيَّ كان النصَّ الأساسيَّ الأعلى على امتداد العصور الوسطى العربيَّة والإسلاميِّة. أما محاولةُ تصوّرِ الأُمَّـة في الإيديولوجيَّة القوميَّة من حيث إنها نتاج فكري حديث يحاول تجاوز النص القُرآني، يقع تحت تأثير هذا التصوّر من جهة أسبقيَّته في التراث وتأصُّله في النفوس[1].

ذُكِرت كلمةُ (الأُمَّـة) في 49 آية بصيغة المفرد وآيتين بصيغة الجمع المخاطَب وبمعنى الجمع غير المُعرَّف في 13 آية، وقد تعدَّدت معاني الكلمة بحسب سياقها في النص[2].

يُعرِّف صاحبُ «مفردات ألفاظ القُرآن» الراغب الأصفهاني الأُمَّـة بأنها «كلُّ جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمرُ الجامعُ تسخيراً أو اختياراً»[3]، لكنَّه يعترف بوجود معانٍ أخرى في استعمَالات القُرآن.

ويتّفق المفسّرون على ذلك المعنى الأساسي لمدلول الكلمة مع جواز استعمَالها في معانٍ أخرى، فيذكر السيِّد الطباطبائي أنها بمعنى القوم «حيث يختلف في السعة والضيق حسب موردها الذي استُعمِل فيه لفظها أو أُرِيد فيه معناها»[4].

ويمكن إيراد استعمَال المفردة في القُرآن التي جاءت بمعاني:

● **أوَّلاً: الجماعة أو القوم**، غالباً ما يكون لهم مقصدٌ واحدٌ، ويُقال

(1) نصّار، ناصيف، مفهوم الأُمَّة بين الدين والتاريخ، م.س، ص11.
(2) الحديثي، نزار، الأُمَّة والدولة، ط1، بغداد، لا.ن.، 1987، ص131.
(3) الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القُرآن، ط1، قم، طليعة النور، 1426هـ، ص86.
(4) طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القُرآن، ج1، بيروت، الأعلمي، 1974م، ص297.

للمنفرد «أُمّة» أي مقصدة غير مقصد الناس[1]. أما باقي المعاني التي استُعمِلَت فيها الأُمّـة كجماعة بشرية مقيدة بصفات محدّدة فهي معانٍ تطفو على المعنى الرئيس أي «القوم ذَوو المقصد»، والصفات عارضةٌ عليه. ومن تلك الصفات:

الأولى: الدين الواحد: حيث يقول الله «كانَ الناسُ أُمَّةً واحدةً»، أي متفقين على دين واحد. ويقول: «ولو شاءَ اللهُ لجعلكم أُمَّةً واحدةً» أي متفقين على شريعة واحدة، و«إنَّ هذه أمَّتكم أُمّة واحدة» أي أهل مِلَّة واحدة.

الثانية: الحالة والطريقة: ومنها «إنا وجدنا آباءَنا على أُمَّة» أي على نعمة وحالة حسنة أو دين واحد. وأيضاً «لما وردَ ماءَ مدينَ وجدَ عليهِ أُمَّةَ من الناسِ يَسقون» أي جماعة يعملون في الرعي.

الثالثة: أهل عصر معين: فقوله «لكلٍّ أُمَّةٍ أجَل»، و«لكلٍّ أُمَّةٍ رسول» أي لكل أهل عصر.

● **ثانياً: الحين والزمان**: كقوله «وادّكر بعدَ أُمَّة»، و«إلى أُمَّةٍ معدودة» أي بعد زمن ووقت.

● **ثالثاً: كل المخلوقات المتحرّكة**: كقوله «وما من دابةٍ في الأرضِ ولا طائرٍ يطيرُ بجناحيه إلّا أُمَمٌ أمثالُكم»، حيث يطلق على كل نوعٍ منهم أُمَّة حتى ولو لم يكونوا بشر، ويتّفق مع المعنى الأوّل بأنَّ لهم مقصداً واحداً.

يمكنُ أن نعرفَ أنّ المعاني المتداوَلة قرآنيّاً للكلمة المزبورة خصَّت الجماعة البشريّة بمدلول أكثر استعمَالاً من غيره، لكن هذا المفهوم ولو أنه أُطلق عاماً للجماعة المتوحّدة في القصد، إلّا أنه خصَّ المُسلِمين

(1) النحّاس، معاني القُرآن، ج1، جامعة أمُّ القرى، السعودية، 149هـ، ص161.

بالخطاب، حيث تجدُ ذلك في كثير من الآيات، فيصفهم بصفةٍ دالةٍ على الجماعة «إنّ هذه أُمتُكُم أُمَّةً واحدةً وأنا ربُّكم فاعبدُون»، ويمتدحهم لاعتبار تلبُّسِهم بالدين الذي هو خاتم الأديان «كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت للناس»، ويُحفِّزُهُم على الاعتدال «وكذلك جَعلناكُم أُمَّةً وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناسِ».

هذا الخطابُ المباشِر، بما يحمل من تفجُّرٍ عاطفيٍّ ودلالاتٍ رمزيةٍ ناشد فيها المُسلِمين بمفردةِ الأُمَّـة دونَ غيرهم، جعلَ من هذه المفردةِ مفهوماً ساكناً في ذاكرة المُكَلَّفين، يُسَتعادُ في كل أزَمةٍ أو ضعفٍ يصيبهم ليحفزّهم على النهوض، أو يُسترجَع للدلالة على التاريخ المجيد والناصع لهم. هذا الارتباط جعل مفهوم الأُمَّـة مرتبطاً ببعده الديني أي الإسلام وملتصقاً به، وكان العلَّة الأساس في ذلك الخطاب القُرآني السالف.



القسم الثاني: مفهوم المُواطَنة

يمكن الولوج إلى هذا الفهم من خلال أمور:

الأوّل: تعريف المُواطَنة:

لا بُدَّ قبل الدخول في تعريف مُفرَدَة المُواطَنة وبيان معناها ودلالتها، من أن نُحاكي الجذر الذي انطلقت منه وهو الوطن.

يُعرَّف الوطن لغةً بالمنزل تُقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلُّه، وفِعل أوطنَ أي أقامَ وأوطنه اتخذه وطناً، ويُقال أوطنتُ الأرض ووطّنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وطناً[1].

ويبدو أنّ الداءَ الذي اعتوَر مفهومَ الأُمَّـة أصابَ مُفردَة الوطن، الأمر الذي أعقب تشويشاً في دلالته وتشويهاً في معناه، فاختلطَ بمصطلح النظام وتماهى مع الدولة وارتبطَ بالأُمَّـة، ما جعل حدوده عُرضةً للعبور والتآكل.

والفرد قد يكون في ذهنه «وطناً خاصاً» يتحدَّد بحدود كل دولة، و«وطناً عاماً» يشمل جميع الأراضي التي تسكنُها شعوب الأُمَّـة على اختلاف دولها وأوضاعها السياسيّة، «ووطناً فعليّاً» تعترف به الدُوَل و«وطناً مثالياً» تنشده نفوس المواطنين[2]، وذلك لأنَّ هذا المفهوم أخذ حيِّزاً من

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، م.س.، ج13، ص451.

(2) دغيم، سميح، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، م.س، ج3، ص2067.

الربط العاطفي بين المواطن وأصله اللغوي، وعاضدت ذلك النصوص الدينيَّة التي ألقت مسؤولية على المُكَلَّف لحفظ وطنه.

يُعرِّف رفاعة رافع الطهطاوي الوطن بأنه «عُشُّ الإنسان الذي فيه درَج، ومنه خرج، ومجمع أسرته»[1]، ويُعرِّفه آخرون بأنه الدار والمسكن والمحل والبيت الكبير ومسقط الرأس، ويمكن القول إنّه الحيّز الجغرافي الذي تعيش وتعتاش عليه مجموعة بشرية معينة، حيث يتفاعل الأفراد مع بعضهم بعضاً ومع الأرض التي يقطنون عليها.

وهو مصطلح قديم، وردَ ذكرُه في رواياتٍ عديدة، تحُثُّ على حُبّهِ والذَّود عنه والعيش فيه بكرامة أو الرحيل عنه. لكنه أُهمِل لصالح مفردة «الأُمَّـة» لاعتبار ورودها في القُرآن وكونها أكثر ثباتاً منه. بدأ استخدام المفردة فعليّاً مطلع القرن التاسع عشر، فيُقال في أحد النصوص (يريد العساكر أن يرجعوا إلى أوطانهم». ومع أنّ المُسلِمين ـ العرب والترك ـ عرفوا المُفرد الفرنسي patrie في وقت مُبكر لكنهم لم يستعملوا المفردة «وطن» أو أنهم لهم يخرجوا عن الاستعمَالات التقليدية للمصطلح في النصف الأول من القرن التاسع عشر[2]، لكنه ورد في فرمان سلطاني هو خط كلخانة عام 1839، حيث وردَ مصطلح الوطن في موقعين: الأوّل عندما تحدَّثَ الخط عن الإنسان العثماني الذي تتزايد غيرته يوماً فيوماً على دولته وملَّته ومحبّته لوطنه، والثاني عندما اعتبر مهمّة العساكر هي «محافظة الوطن»[3]. أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فإن النسبة إلى وطن: وطني استُخدمت في مواجهة الأجنبي أو الغريب غير العثماني في الشام ومصر، فقد سمَّى بطرس البستاني مدرسته 1863: المدرسة الوطَنِّية،

---

(1) م.ن.، ج3، ص1266.

(2) السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، م.س، ص60.

(3) العزاوي، قيس، المُواطَنة في مجتمع متعدد القوميات والطوائف، موقع www.tanmia.ma، في10 ـ 05 ـ 2007.

قاصداً بأنها عربيَّة تركيَّة في لغة التدريس وليست من مدارس الإرساليات. وتأتي الثورة العربية فيكثُرُ الحديث عن حبِّ الوطن وعن الغيرة الوطَنيَّة ويُسمِّي العرابيون أنفسهم «الوطنيون»[1].

وقد استَعملَ الطهطاوي (1872م) وسليم البستاني (1884م) وأديب إسحاق (1885م) هذا المصطلح بشكل غنيّ حيث حدَّدوا مفهوم الوطن وماهيته وحقوق المواطن والوطن المُتبادلة.

وقد أشاروا إلى مفهومِ «الوطَنِّية» التي يعتبرُها المرصيفي بأنها «كلمةٌ دائرة على الألسنة تحقَّقَ بمعناها قومٌ فرشدوا وسعدوا وخلا آخرون فضلُّوا وشقوا»[2]. وتُعرَّف الوطَنيَّة بأنها تعبيرٌ قوميٌّ يعني حُبَّ الشخص وإخلاصه لوطنه، ويشمل ذلك الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد والفخر بالتاريخ والتفاني في خدمة الوطن»[3].

أخيراً، وقبل أن نستهِلَّ البحث عن مفردة المُواطَنة، تجدرُ الإشارة إلى أن الوطن يختلف عن الدولة، حيث ارتبط الأوّل في ذهن العرب بالحيِّز الجغرافي والتفاعل الاجتماعي بين أبناء هذه الأرض التي هي مسقط الرأس، أما الدولة فقد التصقت بالرابطة التنظيميَّة والسياسيّة للبلد وبالتفاعل السلطوي أو الإداري بين الأفراد.

أما المُواطَنة لغة فهي صفةٌ بصيغة دالَّةٍ على المطاوعة والمشاركة، مُشتقّة مباشرة من اسم الفاعل (مواطن) المشتق بدوره من الفعل الرباعي (واطن) المزيد من الثلاثي (وطن) أي قطنَ وأمِنَ في مكان على بقعة من الأرض[4].

---

(1) السيّد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، م.س.، ص61.
(2) دغيم، سميح، مصطلحات الفكر العربي والاسلامي، م.س، ج1، ص1268.
(3) الموسوعة العربية العالمية، م.س، ج27، ص113.
(4) أسس المُواطَنة وصور الالتباس، نشرة الحزب التقدمي الوحدوي، مجلة الإسلام والديمقراطية، عدد10، 2006، ص23.

تُعرِّف دائرة المعارف الأمريكية المفهوم بأنه «عبارة عن علاقة بين فرد ودولة تتضمن عضوية الفرد السياسيَّة الكامِلة في الدولة وولائه الدائم لها»[1]. أما موسوعة السياسة فتعتبرها «صفة المواطن الذي يتمتّع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن، وأهّمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة الماليّة في موازنة الدولة. وللمُواطَنة معانٍ متعدِّدة، بالمعنى السياسي هي الحقوق التي يتمتع بها المواطن في نظام سياسي معيّن كحق الاقتراع. وبالمؤشّر الحقوقي فالمواطن هو ذاك المُعترَف به على مستوى القانون، والمؤشّر الاقتصادي فالفرد يتمتَّع بملكية محدّدة ويساهم في موازنة الدولة ضمن شروط معينة»[2]. هذه التعريفات تُحدِّد واجبات وحقوق، فمنها السياسيّة والاقتصادية والمالية والقانونية. وهي بشكل مختصر، كما يعرفها مُعجَم العلوم الاجتماعية «مشاركة الأفراد في الحقوق والواجبات، وقد تعني العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأوّل بالولاء والثاني بالحماية»[3].

ويعتبر تشارلز كيسلر أنَّ مصطلحَات المُواطَنة والسلوك الحضاري والمدنيَّة متجانسة ومُشتقّة من اللاتينية civis (مواطن) وcivitas (مدينة) التي هي نفسها المعادل اللاتيني لعائلة الكلمات الإغريقية المشتقّة من polis (مدينة). والمتمدنون ـ حسب نظر الكلاسيكيّة ـ هم أولئك الذين يصلحون أن يعيشوا في المدن ويحتملوا الأعباء، أما أولئك غير المتمدنين الذي هم غير سياسيين فهم برابرة[4].

(1) م.ن.، ص24.

(2) موسوعة السياسة، م.س، ج6، ص373.

(3) مجموعة باحثين، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975، ص580.

(4) سي. نانفليد، ادوارد، السلوك الحضاري والمُواطَنة، تر. مسجد نصار، ط1، ج10، عمان، دار النشر، 1995، ص80.

يمكن مما سبق تلخيص عناصر المُواطَنة بنقاط:

أوّلاً: أنها انتماءٌ إلى مكان محدَّد، بحيث يحملُ الفرد هويَّة ذلك المكان بدون أي اعتبار للانتماء إلى هويّة أخرى.

ثانياً: تفاعل الفرد أفقيّاً مع محيطه الاجتماعي وعمودياً مع السلطة القائمة التي له حقٌّ معادل للآخر في نصبها أو عزلها.

ثالثاً: أساس التفاعل هو المشاركة التي تنقسم إلى حقوق وواجبات.

رابعاً: الاعتراف بالعضو الاجتماعي الآخر دون تمييز والسعي معه لبناء الوطن أساسُ المُواطَنة.

خامساً: الرضا الكامل بالانتماء للوطن بمؤسّساته السياسيّة المختلفة والاعتراف بحدوده النهائية وعدم التطلُّع للانفصال أو الاتحاد مع بلدٍ آخر.

الثاني: تطور مفهوم المُواطَنة:

إنَّ حقَّ المُواطَنة للفرد وجعله عُنصراً في المجتمع المدني بالشروط السالفة لم يتمَّ بصياغة مباشرة ولا بتقنين باتّ وتام، إنَّما له صيرورة تاريخيَّة شهِدت مخاضات مُتعثِّرة ومحطات مُختلفة، وبُنِيَت على هياكل أوصلتها إلى ما نحن عليه. وهذه العناصر والشروط المذكورة لم تنته عند محطتنا الحالية، بل ستختلف مدّاً أو جزراً وكماً أو كيفاً بما سينسجه القدر لها مستقبلاً وبما ستحيكه أناملُ روَّادٍ جُدُد. فليس هنا نهاية التاريخ بل هذه محطةٌ في السُنَن التاريخيّة التي يمكن تعقّبها بدراسة موضوعيّة للماضي.

أوَّلاً: الغرب:

يشير المراقبون إلى أن مصطلحَ المُواطَنة غربي، يعودُ في أصولِهِ إلى الفكر الإغريقي والروماني، حيث كان يشير إلى ساكن المدينة المُتمتّع

بكامل الحقوق السياسيّة فيها، مقابل المحرومين من هذا الحقّ وعلى رأسهم النساء والعبيد والأجانب. وقد تطوّرَ مفهوم المُواطَنة في روما الامبراطورية ليشمل أعداداً من النُّخَب من خارج المدينة ولكنه أُفرِغ من مضمونه السياسي بحيث أصبحت للمواطن حقوق مدنيّة دون المشاركة الكامِلَة في السلطة كما كان الحال سابقاً[1].

وبعد اندثارِ التجارُب الديمقراطيّة المحدودة في دائرتي الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة، تراجعَ مبدأ المُواطَنة في الفكر السياسي الأوروبي طوال العصور الوسطى التي امتدَّت من 300 إلى 1300 (ب.م.).

ويعودُ تاريخ إبداع مفهوم المُواطَنة في أوروبا ـ بعد اكتشافه ـ إلى بداية ظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي، وتزايد تأثير حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسيّة. وقد قام هذا الفكر السياسي والقانوني الجديد في دائرة الحضارة الغربية منذ القرن الثالث وحتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية بصياغة مبادىء واستنباط مؤسّسات وتطوير آليّات وتوظيف أدوات حكم جديدة، أمكنت بعد ذلك من تأسيس وتنمية نظام حكم مقيَّد.

ولا يمكن إغفال بداية المشاركة السياسية التي يؤرَّخ لها في العصر الحديث بـ (الماغناكارتا) عام 1215، وذلك حين أكّدَ الإعلان حقوق البارونات الإقطاعيين تجاه الملك. واستمرَّ الصراعُ بعد ذلك مع الملك حول الإصلاح السياسي حتى توسّعت قاعدة المشاركة (1265) عندما دُعيَ مواطنان من كل مقاطعة ونبيلان من كل مديرية ليجلسوا في البرلمان مع الأشراف والأحبار[2].

حدَثَ المنعطفُ الهام في تاريخ المفهوم عند اندلاع الثورة الفرنسيّة

---

(1) الافندي، عبد الوهاب، إشكالية الأُمَّة والوطن، حوار عبدالحي شاهين. www.tanmia.ma، في10 ـ 05 ـ 2007.

(2) مجموعة باحثين، المُواطَنة والديمقراطية في البلدان العربيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004، ص23.

في القرن الثامن عشر، حيث اتَّسعت آنذاك الدائرة اليونانية والرومانية الضيقة بشكل هام ومُفاجِىء لتشمل عدداً كبيراً من أعضاء المجتمع، وبدأت تتحدَّد معالم جديدة للمُواطَنة كانت مجهولة سابقاً. يعتبر روجرز بروباكر أنَّ فهمَ المُواطَنة لن يكون كاملاً إذا لم نضعها في سياقِ الخصائص الأربعة للثورة الفرنسية، أي كونها ثورة برجوازيه (تعلّقها بالملكية) وديمقراطية (التمرد على الاستبداد) ووطنية (التصدّي للغزاة) وبيروقراطية (إدارة مباشرة وفق هرم تظيمي)[1]. هذه الخصائص حدَّدت شروطاً للمواطنيَّة أهمّها وجود حكمٍ مركزي يحمي ويحكم أفراداً منتمين إلى الدولة، ويتمتعون بحقوق عامَّة منها حقُّ الملكية والمشاركة السياسيّة.

هذه الثورة وسَّعَت حقوقَ المُواطَنة الأثينية، لكنها لم تصِل إلى حدود الشرائط المعْتبَرة لاحقاً، حيث أخفقت عندما مَيَّزت بين الجنسين مثلاً، فلم تعترف بحقٍّ الانتخاب للنساء أي لنصف المجتمع. ويشيرُ التاريخ الاقتصادي لأوروبا إلى العلاقة بين الحاجة إلى جَنيِ الأموال والمشاركة السياسية من جهة أخرى. فقد تمَّت المشاركة السياسية في دُوَل الشمال الأوروبي الفقيرة نسبيّاً (الدُوَل الإسكندنافيّة وبريطانيا) بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيدٍ من المشاركة السياسيّة واستتباب الأمن الجماعي، بينما تأخرت في أوروبا الجنوبية خاصة إسبانيا والبرتغال التي استطاع ملوكها مِلء خزائنها من المستعمرات في أمريكا[2].

على مقلبِ الغربِ الآخر كانت تنمو المُواطَنة بهدوء وتأنٍّ، خاصّة في مسألة المشاركة السياسيّة، أي الديمقراطية التي نمَت بشكل خافت، ما حدا

---

(1) المعمّري، سيف، الوطنية والمواطنية، مجلة المعلم، www.tanmia.ma, 12 ـ 6 ـ 2007.

(2) مجموعة باحثين، المُواطَنة والديمقراطية، م. س.، ص26.

بألكسي دو توكفيل أن يذهل ويعجب لما توصّلوا إليه في كتابه (عن الديمقراطية في أمريكا)، حيث برز الحديث عن الحقوق المتساوية والمشاركة الفاعلة، يقول جورج واشنطن خلال فترة رئاسته الأولى: «كلُّ الامريكيين يتمتّعون على حدٍّ سواء بحرية الضمير وحصانة المُواطَنة، ولم يعد الآن يُقال عن التسامح كأنه تسامُح طبقة واحدة من الشعب إزاء تمتع طبقة أخرى بممارسة حقوقها الطبيعية المتأصلة»[1].

أما المرحلة الثالثة من تطوُّر المصطلح في الغرب الأوروبي (بعد أثينا والثورة الفرنسية) فكانت فيما دشَّنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948. فلأوّلِ مرَّة أصبحت المُواطَنة عبر الحريَّات السياسيّة حقَّ كلٍّ شخص «دون أيِّ تمييز كالتمييز بسب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو رأي الآخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو البلاد ودون تفرقة بين الرجال والنساء»[2]. إنّ هذا الإعلان كرّسَ المساواة المُطلَقة في كافة الميادين خاصة السياسيّة، ونظر إلى الحرية كحقٍّ طبيعي (كما عند روسّو)، فقد خصّصَ معظم موادِه للحقوق السلبيّة التي تتّجه نحو حماية المواطن من أيِّ اعتداء تقوم الدولة به أو أيّة مجموعة منظّمة أُخرى ضد حرّياته الضرورية (مواد 2 إلى 18) أو حُرِّياته العامَّة (مواد 19 إلى 21)، ولم يُغفِل الإعلانُ الحقوقَ التي تكفل للمواطنين الإمان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في قدرته على المشاركة بنشاط وفعاليَّة في الحياة السياسيّة[3].

وبما أنّ المُواطَنة تقتضي واجبات كما تفترض حقوقاً، فقد لخَّصها

---

(1) كيسلر، تشارلز، السلوك الحضاري والمُواطَنة، م.س.، ص93.

(2) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نشرة الأمم المتحدة، إدارة شوؤن الإعلام، 2000، مادة2، ص7.

(3) الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، م.س.، ص.ص.15.1.

الإعلان في البند الثاني من المادة 29 «بالاعتراف الواجب بحقوق وحريات الآخرين واحترامها، وكذلك من واجبات المواطن الاحترام المتبادل لاختيار الآخرين لهويّاتهم الثقافية واللغوية ولحرياتهم في إنمائها»..

لقد بنى هذا الإعلان صرحَ المُواطَنة في البلاد الغربية، وكان المحطة الثالثة في تشكيل مفهوم المُواطَنة وتطبيقها هناك، محاولاً أن يرتديَ لباساً عالميّاً كنموذج أعلى ونص فوقي تعتمد عليه الأنظمة السياسيّة وأفراد الشعب لمعرفة حقوق المُواطَنة.

لذا يُمكِنُ القول إنَّ المفهوم وُلِدِ في الغرب مُرتبطاً بحقِّ المشاركة في النشاط الاقتصادي، ثم بحث المشاركة في الحياة الاجتماعية، وأخيراً بحقِّ المشاركة في اتخاذ القرارات وتولّي المناصب. وأصبح الانتماء للوطن لا يعني الانتماء إلى ديار جغرافية يقيم الناس فيها أو يأوون إليها بقدر ما يعني أن الوطنَ قام أساساً على توفير مجموعة من المصالح للمواطنين القاطنين في كنفه، وبالمقابل يقومون بدورهم في الواجبات التي تُفرض عليهم.

أخيراً، التطوُّرُ التاريخي للمفهوم الذي يختلف في مراحله الأخيرة ما بين أوروبا وأمريكا أحدثَ تغيُّراً في النظرة إلى المُواطَنة. فالنظريَّة الفرنسية تعتمد مفهوماً كُلّياً يُشدِّد على وحدةِ الجسم الاجتماعي المؤلّف من اتحادٍ حرٍّ لأفراد مستقلين عن كلِّ أشكال التبعيّة، وتتحدّد هويّة المواطنين فقط بالرابط السياسي الذي يجمعهم، أي التساوي بالحقوق أمام القانون، ولا يؤخَذ بعين الاعتبار ارتباطهم الديني أو العرقي أو الثقافي وإن كانوا يُعرِّفون أنفسهم على مستوى الهويّة انطلاقاً من أحد هذه المعايير. أما النظريّة الأمريكيّة فلم تتبنَ المفهوم الفرنسي، ومع ذلك تبدو بعض ملامح هذه الرؤية في الشعار الأمريكي الداعي إلى ذوبان جميع المهجرين في أُمَّة واحدة. حيث تضع هذه النظرية في المقام الأول الفرد وقدرته الشخصية على المبادرة والإبداع عِوَضاً عن تفضيل مفهوم التضامن المجتمعي، هذا النوع من المفهوم يحدِّد أساساً لمواجهة التحدِّيات التي يطرحها مجتمع

مُتعدِّد الأعراق»[1]. لا بُدَّ أيضاً من طرح النموذج الماركسي الذي يرى في المفهوم الليبرالي للمُواطَنة طرحاً أجوفَ، لأنه يمنح حقوقاً شكليّة لعجز الفقراء المعوزين عن ممارستها عمليّاً[2].

برزت في الغرب إشكاليَّة على المُواطَنة، حيث إن المُواطَنة عندهم وما يتفرّع عنها من حقوق وواجبات يمكن أن تُمنَح لأيٍّ فرد حقَّقَ الشرط القانوني. فقد وفدت أعداد كبيرة من المهاجرين إليها واستحصلوا على الشرط القانوني للمُواطَنة بحسب ما توجبه قوانينها حتى بلغ العدد 12 مليوناً في أوروبا وحدها. وحيث كان الوافدُ يتمتّع بحقوقه كامِلَة ويلتزم بواجباته، كانت أزمة ما تتعمَّق خاصة عند المُسلِمين منهم حيث إنَّ الانتماء إلى البلد هامشي أمام الانتماء إلى الدين، ما فرض حديثاً عن ثقافة المُواطَنة والتربية عليها كأساس للقبول بمنح الجنسية لتنتقل المُواطَنة من مفهوم قانوني إلى ثقافة قائمة بنفسها.

ثانياً: المسلمون:

يُعتبَر مفهوم المُواطَنة مُستَحدَثاً في الفكر العربي والإسلامي، حيث لا تكاد تجد ذكراً له في نصوص العرب والمسلمين إلى حدِّ تأكيد برنارد لويس أنه غريب تماماً عن الإسلام، حيث يبدو له ذلك حقيقةً تاريخيّة وثقافيّة. ويُعبِّر محمد أركون عن رأي مُماثل مفاده أنّ مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أيّة محاولة لتطوير سياق «المُواطَنة»[3]. لكن يبدو جليّاً استعمَالهم لمفردات بديلة قريبة من مضمونه وجوهره كالمدينة والمدني والسياسة المدنية والمدينة الفاضلة والسياسة الفاضِلة وصولاً إلى

(1) بنخزاز، هشام، المُواطَنة والوطن، م.س.، ص54.
(2) إشكالية الأُمَّة والوطن في الفكر الإسلامي، الافندي، عبد الوهاب، إشكالية الأُمَّة والوطن في الفكر الإسلامي، حوار عبدالحي شاهين. www.demoislam.com.
(3) الأفندي، عبد الوهاب، المُواطَنة والديقراطية، ص55.

المجتمع المدني والمجتمع الأهلي. وكما شهد المصطلح تطوُّراً تاريخياً عند الغرب واختلف بحسب المجتمعات، فإنَّ صيرورته الإسلاميَّة مختلفة كما وإن الشروط الحادَّة الجامعة والمانعة التي تُذكر اليوم لم توجد في المجتمعات الشرقية، بل كان هناك توفّر لبعضها تبعاً للخصوصيَّة في هذا المجتمع. لذلك يصعب البحث عن هذه المراحل التاريخية عند هذه المجتمعات لأنها ربيبة مواطنها الخاصة بها.

ينظر بعضُ المراقبين إلى أن النشأة التاريخية للمفهوم عربيّاً كانت في حياة القبائل العربيّة التي تفترِض طبيعة حياتها مشاركة من القبائل سعياً نحوَ التماسُك والتسانُد في وجه الخطوب، ويذكرون أنّ سبأ ومعيناً عرفت قدراً من المشاركة السياسيّة، فسبأ عرفت «التمثيل النيابي» إلى أن تدرّجَ الحكم إلى ما يُشبه الإقطاع. ويقُصُّ القُرآن الكريم خبر ملكة سبأ التي وقعت في حيرة من أمرِها عندما طلب منها سليمان التوجُّه لعبادة الله دون غيره، فطلبت من كبار قومها وزعمائهم المشورة لأنها لن تبتَّ بالمسألة قبل مشورتهم وحضورهم وأخذ رأيهم[1].

ويرى أخرون أنَّ إرهاصاته كانت في وثيقة «حلف الفضول» أي الوثيقة التي اتّفق عليها أهل مكَّة وطبّقوها على أرض الواقع، حيثُ تنُصُّ على احترام الانتماءات ونُصرة المظلوم. فقد كانت قريش تظلم الغريب ومن لا عشيرة له في مكة، حتى حدث أن ظُلِم رجل واستجار بقريش فقاموا وتحالفوا ألّا يُظلَم غريب ولا غيره وأن يُؤخَذ للمظلوم من الظالم وحلفوا على ذلك[2]. ويعتبر بعضُ المؤرخين أنَّ الحلف هو أوَّلُ تجربة «ديمقراطية» لحماية الأفراد أيّاً كان دينهم أو عرقهم أو مذهبهم من أي اضطهاد أو قمع.

---

(1) القُرآن الكريم، سورة النمل، 32.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، دار صادر، بيروت، ص19.

تأتي بعد ذلك التجربة النبويَّة، المدنية، حيث شكّل المُسلِمون رابطة ائتلافية تعاقدية فيما بينهم أوّلاً ومع غيرهم ثانياً. حيث تمتّع يهود المدنية بالمساواة مع المُسلِمين، وبالحق في ممارسة نشاطهم الاقتصادي والديني والاجتماعي بدون تحفُّظ من المُسلِمين، شريطة الانتماء الصادق إلى المدينة وعدم مساعدة الخصوم على السلطة السياسيّة القائمة.

ويرى المُستشرقون أنَّ صحيفةَ الحُديبيَّة أكثر قُرباً لمفهوم المُواطَنة بمعناه الحديث، حيثُ اتّفق الرسول ﷺ ومُشركي مكّـة كشُركاء في الوطن/ الدولة/ الأُمَّـة. خاصّة أنها جسدَت اتفاقاً بصبغةٍ دُنيَويَّة وليست دينيّة بين فئاتٍ متساوية في القوّة والتأثير عندما وافقَ الرسول ﷺ على التوقيع عليه باسمه أي بدون ذكر صفته الدينيَّة... وقد تمَّ الاتفاق بمحض إرادة المساهمين فيه وبدون إكراه وقتال. صحيح أنَّ الصلح كانت له طبيعة دينية، ولكنه برأي المستشرقين أرسى اتجاهاً جرى تثبيته بمرور الزمن لقبول مبدأ التعددية والعمل على أساسة، من خلال قبول مبدأ (الشراكة في الوطن) بين المُسلِمين وغيرهم[1].

كان تعاملُ الرسول ﷺ مع غير المُسلِمين وسيرته مع المُكَلَّفين، أي ما يُصطلَح عليه بالسُنة أساساً لتعامل المُسلِمين ورؤيتهم للحكم. وقد أفردَ حقوقاً لأبناء الأُمَّـة وغيرهم وفرض عليهم واجبات وأرسى قواعد المشاركة من خلال الشورى بين المُسلِمين ولو كانت غير مُلزِمة. هذه هي بعض عناصر مفهوم المُواطَنة الحديث. لكن العناصر الباقية ظلَّت في إطار الخصوصيَّة الإسلاميّة، فالمُسلم ينتمي إلى دين يجب الدفاع عنه وانتماؤه للأرض وحبّه لها يجب أن لا يتعارض مع واقع دينه، كما أنَّ المشاركة لا تعني القدرة على انتخاب الخليفة بالطرق الديمقراطية الحديثة.

---

(1) العزاوي، قيس، المُواطَنة في مجتمع متعدد القوميات، م.س.، ص48.

إستمرّ التاريخُ الإسلامي على صيغة الخلافة، حيث أخفقَ الحاكِمون في الحفاظ على بعض عناصر المُواطَنة التي أقرَّها الرسول ﷺ، فاختلف تطبيقهم للحقوق ما بين مدٍّ وجزر حتى حُكم السلطنة العثمانية حيث فُرِضَت إشكاليَّة المُواطَنة بمعناها الحديث على الفكر الإسلامي بسبب واقع التجزئة والتحديات الخارجية[1]. وبعد انقسام السلطنة إلى دُوَل متعددة برز التضاد بين مفهوم المُواطَنة الإسلامي والمفهوم الحديث، الأمر الذي استطاعت بعض الحركات الإسلاميّة التعايش معه وبقيت أخرى في طَور التصادم لكونها تؤمن بالمصطلح الإسلامي (الأُمَّـة) الذي يتعارض برأيها مع واقع التجزئة الحديث. وتشكَّلت الدُوَل المُقسَّمة وفقاً للنظريات الوضعية، واضعة في دساتيرها هذا المفهوم كأساس ثابت نظرياً. أما الدُوَل الإسلاميَّة (إيران) فقد تعاملت مع الأمر الواقع وبنَت دستورها بائتلاف ما بين مفهوم المُواطَنة الحديث والمفهوم الإسلامي.

الثالث: المُواطَنة عند فقهاء الشيعة

رغم تداول هذا المُصطلح في الروايات الصادرة عن الرسول ﷺ وأهل بيته، يبقى استعمَال الفقهاء له في سياق مصطلحات أخرى أكثر استعمَالاً كالدار والأهل والأرض والمنزل.

يمكن جلاء ذلك في قراءة عدديَّة لكتاب شيخ الطائفة الطوسي «الخلاف»، حيث ترِد كلمة «الوطن» في كل كتابه أربع مرات، كما في مبحث صيام المسافر حيث يقول «ولأنّ السفر لا يجوز فيه الصيام عندنا فلم يبقَ إلا إرادة الرجوع للوطن»[2]، لكنَّه يذكرها في كتابه المبسوط إحدى

---

(1) الافندي، عبد الوهاب، إشكالية الأُمَّة والوطن، حوار عبد الحي شاهين. www.tanmia.ma، في10 ـ 05 ـ 2007.

(2) الشيخ الطوسي، الخلاف، ط جديدة، ج2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1409، ص280.

عشرة مرَّة ويذكر مرَّة واحدة كلمة «استوطن». بينما نراه يذكرُ مصطلح أهله 34 مرَّة وداره 19 مرَّة منزله 9 مرّات ودار الإسلام 46 مرَّة.

أما الفقيه الشيعي الشيخ المفيد فنجد كلمة «وطن» عنده خمس مرات، حيث يستعيض عنها في كتابه المقنعة بالأهل التي تتردَّد 48 مرَّة وداره المُتعاقِبة ثماني مرات[1].

لكننا نجدُها بعددٍ قليل في كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلّي، حيث يذكر «الوطن» 14 مرَّة، لكن نسبتها إلى غيرها من المفردات معدومة، فنجد ذكر «أهله» 416 مرَّة وداره 185 مرَّة ودار الإسلام 185 مرَّة[2].

لكنَّ المصطلحَ يزدادُ مع مرور الزمن، حيث نراه مُستَعملاً 37 مرَّة في العُروة الوثقى للسيِّد اليزدي في منتصف النصف الأول من القرن العشرين، بينما نرى داره 58 مرّة[3].

هذا الاستعمَال للمصطلح المذكور يجد ثقله في مسائل صلاة المسافر، أي صلاة من يخرج عن بلده (وطنه) مسافة معينة تبلغ حوالي 45 كلم، فيصلّي قصراً أي ينقص عدد ركعات صلاته.

ويُقسّم السيِّد مُحمَّد باقر الصدر الوطن إلى:

أوَّلاً: مسقط الرأس أي مسكن الأبوين حيث تُعَدُّ البلدة وطنه تاريخيًّاً بحسب الشرع، ولكنه لو نوى الخروج منها نهائياً لاستيطان بلد آخر خرجت عن كونها وطناً له.

---

(1) الشيخ المفيد، المقنعة، ط2، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410، ص213.

(2) العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء، طبعة حجرية، قُم، منشورات المكتبة الرضوية، ص145.

(3) السيّد اليزدي، العروة الوثقى، ط1، قُم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1417هـ، ص217.

ثانياً: البلدة التي يتَّخذها وطناً له ومقاماً مدى الحياة، حيث ينزح أو يهاجر إليها.

ثالثاً: البلدة التي يستقرُّ فيها مُدَّة مؤقَّتة لكنَّها طويلة بحيث تُخرِجه عن كونه مسافراً فيها عُرفاً.

رابِعاً: من لا وطنَ له بالمعنى المُتقدِّم، إذا قرَّرَ أن يتَّخذ بيتاً ليسكن فيه، أصبح ذلك البلدُ وطناً له[1].

ويمكن أن يكون للمكلَّف أكثر من وطن، وذلك إذا قرَّرَ إن يتَّخِذ مسكناً شتويَّاً وآخر صيفياً.

مِن هذا التقسيم يمكن استخلاص المرونة التي تحكُم المصطلح في الفقه الشيعي، حيث إنَّ سكنَ المُكَلَّف الطويل عن بلده وإعراضه عن وطنه يُخرِجُهُ عن كونه من مواطني تلك الأرض. كما أنّ تحديد الوطن لا يخضع لمعايير السلطة السياسيّة ولا للغة، بل يرتبط بالأرض أي منبت الإنسان. وفي كتاب الحدود، يُشرِّع الفقهاء حدَّ النفي للزاني، حيث يجب إخراجه من الأرض التي جُلِدَ فيها، ولو لم تكن هذه الأرض وطنه لا يجوز إرجاعه إلى وطنه[2].

أما في باب الدفاع فنجد أحكاماً شرعيَّة تتجاوزُ خصوصيّة الدفاع عن الوطن بالمعنى الحديث (أي بما هو أرض)، ليتناول الحديث فيه الدفاع عن بيضة الإسلام أو حوزته أو الدين الإسلامي والأُمَّة، متجاهلاً الوطن أو الأرض الصغيرة، حيث يقول السيِّد الخوئي في منهاج الصالحين: «يجب على كُلِّ مسُلِمٍ الدفاع عن الدين الإسلامي إذا كان في معرض

(1) الصدر، السيد محمّد باقر، الفتاوى الواضحة، النجف الأشرف، مطبعة الآداب 1980،، ص176.

(2) الموسوي الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، ط2، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1409هـ، ص471.

الخطر، ولا يُعتبَر فيه إذن الإمام بلا إشكال ولا خلاف في المسألة، وإذا قُتِل فيه جرى عليه حكم الشهيد في ساحة الجهاد مع الكفار»[1].

أمَّا الإمام الخميني فيفصِل في المسألة آخذاً في الاعتبار انقسام المُسلِمين إلى دول، لكن هذه الدُوَل (الأوطان) لا تُحدِّد حريَّة المُكَلَّف وواجبه وتكليفه في الدفاع عن حوزة الإسلام وبيضته. حيث يحكم بأنه «لو خِيفَ على إحدى الدُوَل الإسلاميّة من هجمة الأجانب يجب على جميع الدُوَل الإسلاميّة الدفاع عنها بأيِّ وسيلة ممكنة»[2]، ولا يكتفي بذلك بل حتى الأفراد يجب عليهم ذلك.

هذه الفتاوى والأحكام تجعل الفرد غير مُقيَّدٍ لوطن أو بلد، وتُخرِجُهُ عن ثقافة المُواطَنة، حيث تُحَفِّز المُكَلَّف على ان ينتمي إلى دينه وإسلامه قبل أيِّ شيء آخر، حتى لو أضرَّ ذلك بوطنه ـ بالمعنى الحديث ـ، حيث لا يُوليه الفقه أهميَّة كبرى كما هو الأمر في الدين والأُمَّة ودار المُسلِمين. ومن اللافِت أنَّ فقهاءَ الشيعةِ بأكثرهم رغم أنَّهم تهجَّروا وانتقلوا إلى أماكنَ أخرى، فقد حافظوا على انتسابهم إلى مواطنهم الأصليَّة. وإذا لم نكُن نجد ذلك عند بعض الفقهاء الأوائل من المفيد والصدوق والرضي، فإنَّنا نجده عند الطوسي والحلِّي والأردبيلي والعاملي والكركي وغيرهم.

أكثر من ذلك، إنَّ الأحكامَ القضائيّة في الإسلام من تعزيرٍ وحدودٍ وقصاصٍ وغيرها، كما يفترِض المُسلِم انبثاقها عن روح الشريعة الخاتمة، ينظرُ إليها كقانون إلهي يجب مراعاته والحكم على أساسه، الأمر الذي يتصادَم مع المُواطَنة لأسباب أقلُّها ثلاثة:

الأوَّل: إنَّ مراعاة القانون الإسلامي يفترض قضاة مسلمين، فلا يحقُّ

---

(1) الخوئي، السيد أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط28، ج1، قم، مُهر، 1410 هـ، ص388.

(2) الموسوي، روح الله، تحرير الوسيلة، م.س، ج1، ص486.

لغيرهم ممارسة هذه المهنة، ما يخلُّ بمبدأ المساواة في العمل بين أعضاء المجتمع الذي تفرضه المُواطَنة.

الثاني: وجوب تطبيق الحكم الإسلامي يلزم قيام حكم إسلامي على أساسه، أي دولة إسلاميّة ما يجعل من العقد الاجتماعي المُفترَض بين مؤسّسي الوطن ـ بالمعنى الحديث ـ عُرضةً للتآكُل، ويجدر بالمُسلِم أن يفكِّر بقيام حكم إسلامي ولو لم يوافق عليه بقيَّة أعضاء المجتمع، ما يؤدي إلى شلل آخر لمفهوم المُواطَنة الجديد.

الثالث: القانون الإسلامي يتعارض ومبدأ «وحدة القانون» بين أفراد الشعب وذلك لأنه وفي موارد عديدة يُفرِّق ما بين المُسلِم وغيره، من ذلك:

1 ـ في الإرث، حيث لا يرثُ الذِّمي (الذي كان لـه عقد ذِمَّة مع المُسلِم) من المُسلِم ويُحرم من ذلك[1].

2 ـ الشهادة، حيث لا تُقبَل شهادة غير المُسلِم على المُسلِم مُطلقاً، وتُقبل في دينه إذا لم يكن هناك شهود من المُسلِمين[2].

3 ـ لو أتلفَ الذِّمي الخمر أو الخنزير لصاحبهما المُسلِم لا يَضمن قيمتها، أما لو أتلف المُسلِم الخمر أو الخنزير للذمي فعليه أن يدفع لـه قيمتها[3].

4 ـ إذا باع المُسلِم أرضاً للذمي كان على الذمّي دفع خمسها (خُمس ثمنها)[4]، أمَّا المُسلم فلو باع أرضاً للذمّي فليس عليه شيء.

---

(1) الموسوي، روح الله، تحرير الوسيلة، م.س، ج2، ص366.
(2) م.ن.، ج2، ص441.
(3) م.ن.، ج2، ص604.
(4) الخوئي، السيد أبو القاسم، منهاج الصالحين، م.س، ج1، ص328.

يمكن أن نستخلِص أنَّ الفقهَ التقليدي يتعارَض مع مفهوم المُواطَنة الحديث كونه يفترض حُكماً إسلامياً. ولكن تجب الإشارة إلى أنَّ بعض فقهاء المذهب الجعفري تخطَّوا كثيراً من عوائق الفقه المُحيطة بالمواطَنة، خاصّة مسألة المُشاركة السياسيّة لغير المسلمين. نقرأ ذلك بدون لَبسٍ في خطاب مرجع الشيعة في مطلع القرن العشرين «الميرزا النائيني» الذي يُوضِح أنَّ «عضويَّة المجلس (الشورى) لا تقتصر على المسلمين، بل لا بُدَّ أن تتمثّل الأقليّات غير المُسلِمة في المجلِس، ولا بُدَّ أن تُشارِك في الانتخابات، لأنَّ أتباعها شركاء في الوطن، وشركاء في أموال الدولة...». ويمكن الالتفات إلى أنَّ تجربةَ الجمهورية الإسلاميّة في إيران قد أعطت هذا الفقه بُعداً عمليَّاً، وحاولت قانونيَّاً أن تجعلَ الفقهَ يتعايش ـ ولو بالحدِّ الأدنى ـ مع مفهوم المُواطَنة الحديث. وسيأتي ذكر ذلك في مورده.

الرابع: خصائصُ المُواطَنة وعناصرها

تعني المُواطَنة ـ إضافةً للجنسية والإنتماء ـ إمكانيَّة تدخُّل المُواطَنة في اقتراح وصياغة القرار، وفي تدبير وتسيير كُلٍّ من الشأنين المحلِّي والعام، كما في تقاسُم السلطة وتداولِها والرقابةِ عليها. فهي ليست مُجرَّد صِفة لوضعيَّة تُطلِق فيها النصوص القانونية لدولة ما تسمِية مواطنين على أفراد يحملون جنسيتها. إنَّها فوق ذلك، إنَّها عملية المشاركة النشيطة والعادلة لهم في مجالات الحياة المختلفة[1].

هذا التفاعُل مع المحيطِ الاجتماعي والمشاركة فيه، يفرِض على المواطن واجبات ويعطيه حقوقاً بالتساوي مع الشريك الآخر. لكن يمكن

(1) صوليح، المصطفى، المُواطَنة والسيادة، موقع اللجنة العربية لحقوق الإنسان www.achr.nu، تاريخ 25 ـ 6 ـ 2007.

القول إنَّ هذا المفهوم ومع تطوُّرِه المرحليّ ونموِّه التاريخي خرج عن البُعد المادِّي الواقعي، ليصبحَ بحسب روّاده مفهوماً مثالياً إنسانيّاً يُذَكِّر بأفكار فولتير وروَّاد المدرسة المثالية الأوروبيَّة. فبعدَ أن كان المفهوم يشتملُ على مجموعةِ إجراءات وأحكام وقوانين وتشريعات ماديَّة، أصبحَ يُحاكي نفسيَّة المواطن الذي يجب أن ينمو وينشأ على فكرة المُواطَنة. فقد خلعت هذه الفكرة أحاديّة الانتساب الجغرافي فقط ليُنتَسب إليها ثقافياً أيضاً، وتكوّن هويَّة المواطنين. وقد طُرِحت فكرة التربية على المُواطَنة جدّياً، حيث تُعرَّف بأنها التربية التي تُساعِد في بناء المُواطِن، وهي حصيلةُ النشاط التربوي لدى الطالب للمساعدة في تكوين شخصيته كعنصر فاعل في الوطن الذي يعيش فيه وينتمي إليه. كما يرى برسلين وموريس أنَّ تربيةَ المُواطَنة هي أكثر من مادَّة دراسية، ولذلك فتفكيرُنا فيها يجب أن يكون في عِدّة اتجاهات منها تربية المُواطَنة كمادَّة دراسية وكنشاط، كخُلُق[1].

إنّ طرحَ ثقافةِ المُواطَنة كان لأسباب مختلفة، أهَمُّها هو أنَّ الاقتِصارَ على البُعد القانوني والسياسي للمُواطَنة خلَّفَ أزمةً في الغرب، حيث وفدَ المهاجرون يحملون هويَّاتِهم وانتماءاتِهم المختلفة، وحصلُوا على المُواطَنة الإجرائية (الجنسيَّة)، وبعد فترةٍ من عيشهم لم يندمِجوا في المجتمع (الذي تأسَّست فكرة المُواطَنة فيه)، وبقيَت ثقافتهم وهويّتهم خاصّة بهم، الأمرُ الذي خلَّف تناقضات وجُزراً مجتمعيّة تطفو في ذلك المجتمع، ما فرض على الغيورين على تلك الفكرة أن يُفكِّروا فيها كثقافة وانتماء للحدِّ من خطر الثقافات الوافدة، فتراجعت المواطنيَّة عن كونِها عمليّة قانونيّة فقط، وأضحَت أيضاً ما تُسمّيه أيهوه أنغ «صيرورة ثقافيّة لصناعة المُواطَنة»[2].

(1) المعموري، سيف، الوطنية والمُواطَنة، موقع اللجنة العربية لحقوق الإنسان موقع www.achr.nu، تاريخ 25/ 6/ 2007.

(2) جوزيف، سعاد، الجندر والمواطنيّة في الشرق الأوسط، ط1، بيروت، دار النهار، 2003، ص35.

يُحدِّد الفكر الفرنسي خصائص المُواطَنة بنقاط تُشير لشخصيّة المواطِن:

1 ـ ينتمي إلى وطن، أي إلى قطعة من الجغرافيا آهلة بُسكّان وتحكمها دوله قويّة.

2 ـ يخضعُ لحكمٍ مركزيٍّ يُسجِّل ويحمي كلَّ التابعين له.

3 ـ يتمتَّع بجُملَةٍ من الحقوق السياسيّة، منها المساواة والحرية التي تُمكِّنه من المشاركة في تسيير الشأن العام.

4 ـ له حقُّ الملكية على ما استطاع إليه سبيلاً بوسائل شريفة.

ويمكن تلخيص بعض واجبات الفرد وحقوقه وفقاً للمُواطَنة بـ:

أوَّلاً: حقوق المواطن:

والحقوق هي أكثر ما ركَّزَ عليها روَّاد المُواطَنة، حيث نجد ذلك على مستويات متعدِّدة منها:

الأوَّل: على المستوى الاقتصادِي: للمواطن الحق في التجارة والعمل والبيع والشراء، وله حقُّ الملكيَّة مُطلَقاً بلا قيود، ولا حدَّ لأمواله التي جناها بطريقة شرعيَّة.

وعلى الدولة السعي لإنتاج فُرَص عمل للمواطنين والعمل على إلغاء حالات الفقر في المجتمع.

الثاني: على المستوى السياسي: المواطن فاعِل في الحياة السياسيّة، له حقُّ الانتخاب والترشيح والاعتراض والتظاهُر، وله المشاركةُ في الأحزاب السياسيّة والجمعيات والنوادي. ولا يجوز محاكمته على رأيه السياسي، تستمِدُّ السلطة شرعيتها منه، وهذا هو الوجه الديمقراطي للمُواطَنة. والدولة ضامنة للأمن الجماعي، ما يعني أن أيَّ خللٍ يُصيبُ الأمان الداخلي ويهدّده يطعن في حقِّ المُواطَنة.

الثالث: على المستوى القانوني: القانون المدني والأحوال الشخصيَّة لا تُفرِّق بين المواطنين، لا في الجنس ولا في الدين ولا في الأصل، والجميع مُتساوون أمام القضاء الذي يقوده سلكٌ مدني.

ثانياً: واجبات المواطن:

الأوّل: الرابطة العُليا التي تربط الأفراد هي عضويَّة كلٌ منهم في الوطن، فخطُّ الانتماء العريض هو للوطن من خلال عدمِ تقديم أي انتماءٍ عليه مهما تزاحمت الهويَّات.

الثاني: الشراكة في الوطن تعني احترام آراء الآخرين مهما تعارضَت مع الهويَّة الشخصيَّة للأفراد، هذه الشراكة تعني أموراً:

1 ـ الاعتراف بحقِّ الآخر في انتخاب من يُريد ليمثله سياسيّاً، فيكون شريكاً حقيقيّاً في الحكم.

2 ـ الاعتراف بحقِّ الشريك في الانتماء إلى أيٍّ فكرة أو دين أو مذهب أو جماعة لا تتعارض مع السلم الأهلي والانتماء الوطني.

الثالث: القانون هو الشخصُ المعنوي الذي يضمن حقوق الجميع، وأيّ عملٍ أو تنظيم مُخالِف للقانون يتعرَّض للعقاب بدون تمييز بين جماعة أو أخرى، والدستور هو الحاكم على سلوك الحاكم والمحكوم، حيث يستمرُّ المُنتخَب في مكانه طالما استمر في حفظ الدستور وصيانته.

ويمكن أخيراً اختصار مفهوم المُواطَنة بمفاهيم ثلاثة، تُعدُّ العناصر الأساسيَّة في تكوينه هي الليبراليَّة (في المجال الاقتصادي) والعلمانيَّة (في الجانب السياسي الاجتماعي) والديمقراطيَّة (على المستوى السياسي).



القسم الثالث: إشكالية المُواطَنة والأُمَّـة في الفكر الإسلامي

أبرزَ نشوءُ الشرقِ الأوسطِ بشكلهِ الحديث وتآكُل آخر أشكال السلطنة التي كانت تُوَحِّد الدُوَل الإسلاميّة تحت وعايتها وتحكمها في ظلِّ رعايتها، واشتهاء الأُمَم لتناول القصعة الإسلاميّة وتقاسمها مفاهيم وإشكاليات فُرِضَت على الفكر الإسلامي بعد أن كانت في الكنف اللامُفكَّر فيه.

من هذه الاشكاليات مفهومنا ـ موضع الدراسة ـ الذي شكَّلَ هاجس المفكرين المُسلِمين، الذين بنَوا أفكارهم على وحدةِ الآمال والآلام بين المُسلِمين، ما اضطرَّهم إلى إعادة تشكيل آرائهم لإعادة إنتاج مفاهيمهم.

ومن هؤلاء المفكرين من وجد في الأفكار المُستَحدثة كالعلمانيّة والليبراليّة والمُواطَنة أشجاراً تُثمِرُ في بيئتها المناسبة وأرضها الخصباء، لكنها لو زُرِعَت في غير تُربتها لأسقطت ما فيها من خُضرةٍ وثمار، وتحوَّلت شَوكاً في خاصرةِ المجتمع الجديد. على المقلب المُقابِل تلقفَ بعضُ المفكرين المفاهيم بشراهة وإعجاب، ليعتبروا أنَّ تاريخَها موجودٌ في الإسلام بوضوح وجلاء، فلا استيحاشَ من مضمونِها الذي يتناسب مع أرضنا بل هو في صميم تاريخنا، وسعى هؤلاء إلى تشريح التاريخ والبحث في مكنونات الأحداث السالفة واصطياد أحاديث من السُنَّة تدلُّ ضمنيّاً أو صراحةً على مدلول هذه المصطلحات.

أما القسمُ الثالث من المُفكِّرين، فتعاملوا بواقعيَّة مع هذه المفاهيم

التي فرضَت نفسها على المجتمع. فإلى جانب الاعتراف بأجنبية هذه الأفكار ـ في بعض مضامينها ـ عن الإسلام، يجب إيجاد معامل الاشتراك بينها وبين الإسلام والابتعاد عن المثاليَّة في التفكير. فبناءً على أن الضرورات تُبيح المحظورات، حيث لا إمكانيَّة لقيام حكم إسلامي، سواء لضعف الحاكم أم لعدم إرادة الشعوب فلا مناص من قبول هذه المفاهيم من دون إغفال ضرورة تشذيبها بما يتعايش أو يتلاءم مع الإسلام.

الأوّل: تعارُض المُواطَنة والأُمَّـة:

يُبتنى هذا الموقف من الاعتبار القائل بشمولِ الأُمَّـة للشعوب من مِلَّة الإسلام، أي الأُمَّـة بحسب الدين، الذي يتعارَض والمُواطَنة التي تقتضي تمزيقَ جسدِ هذه الأُمَّـة أوّلاً وتحكيم غير الإسلام على المُسلِمين. فمفهوم الأُمَّـة يتعلَّق أصلاً في الإسلام بالرابطة الأخويَّة الدينيَّة بين المؤمنين وهي رابطة طوعيّة اختياريَّة، ينطلقُ منها مفهومُ الجماعة باعتبارها رابطة تضامنيَّة تقتضي الالتزام بالقيَم الإسلاميّة وتُطَبِّقُها في واقعِ الحياة، بينما الرابطة الوطَنِّية هي رابطةٌ تعاقُديّة ليس لها محتوى سابق على التعاقد نفسه، وهي وإن كانت طوعيَّة نظريّاً إلا أنَّها أصبحت إجباريَّة حيث يولدُ الفردُ مُرتبِطاً بهويَّة وطنيَّة معينة يصعبُ استبدالها[1].

ويتركَّز العداءُ لمفهوم المُواطَنة إسلاميّاً وعدم توافقِها مع الأُمَّـة على الأمور:

أوّلاً: تمزيقُ المُسلِمين:

إنَّ أُمَّةَ الإسلام لا حدودَ لها وتالياً لا وطنَ لها، انطلاقاً من مبدأ أنَّ الأرضَ أينما كانت وكيفما امتَّدت هي أرضُ الله، والاستحقاق السياسي

(1) الأفندي، عبد الوهاب، إشكالية الأُمَّة والوطن في الفكر الإسلامي، م.س، www.islamtoday.com، ت 20/ 6/ 2007.

للكيان الإسلامي هو الأرض كلها، فيحق للدولة الإسلامية إخضاع جميع أراضي العالم لها[1]، والمُسلِمون يأوون إلى ديارٍ سمَّوها في أدبياتهم «دار الإسلام» تقابِلُها «دار الكفر»، حيثُ يجبُ أن تكونَ مِحوَراً للدعوة الإسلاميّة وإلا أصبحت «دارَ حرب». فأينما أقامَ المُسلِمون ـ أغلبية كانوا أم أقلّية ـ فهم ينتمون إلى أُمَّة عقيديّة هي أُمَّة الإسلام التي لا حدود لها. فمُسلمو «اليوغور» ينتمون إلى الأُمَّـة الإسلاميَّة قبل أن ينتموا إلى وطن «الصين»[2].

بينما وبأقلِ تفحُّصٍ يمكن معرفة أنَّ المُواطَنة تضُرُّ بالوحدة السياسيّة والفكريَّة للمسلمين، فالدولةُ الإسلاميّة التي لطالما اتَّحدت مع المجتمعِ الإسلاميّ وأُمَّة الإسلام، تواجه تحدِّي التقسيم، وما يزيدُها وَهناً هو هذا المفهوم الذي يُحاوِل تعميق الهوَّة بين الدُوَل التي تقاسمت الأُمَّـة.

فالأُمَّـة الإسلاميَّة لها وحدةُ شعور، وهي كما يقول سيِّد قُطب «جسدٌ واحد يحسُّ إحساساً واحداً، وما يصيبُ عضواً منه يشتكي له سائر الأعضاء، وللتكافل بين المؤمنين صورة مُعَبِّرة دقيقة هي: المؤمن للمؤمن كالبُنيان يشدُّ بعضُه بعضاً»[3]. وكلُّ ما يجعل المُسلِم يبتعد عن أخيه في المودّة والأهداف المشتركة هو من صنيعة أعداء الدين الذين يحاوِلون السيطرة على عقولِ المُكَلَّفين من خلال الغزوِ الثقافي والذي قوامُهُ الأفكار المستورَدة مثل المُواطَنة.

ويُوجِّه محمّد رشيد رضا نقداً قويّاً لفكرة الوطَنيَّة، فبعد الخلل الذي اعتَوَرَ استقلال الجسم الإسلامي، أصبحنا ـ كمُسلمين ـ مقلِّدِين للإفرنج

---

(1) أبو زيد، أحمد، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة، ط1، ج1، بيروت، دار العارف، 2007، ص27.

(2) العزاوي، قيس، المُواطَنة في مجتمع متعدد القوميات، م.س.، ص124.

(3) دغيم، سميح، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، م.س.، ج2، ص275.

حتى فيما نحسِب أننا نهرب به من سيطرتهم، كدعوة «الوطَنِّية» التي كان الخسارُ فيها علينا والربح لغيرنا[1]، فهذه الفكرةُ والمُشتّقُّ منها وأخواتها (المُواطَنة) سبَّبت انفصال العالم الإسلامي وتمزُّق المُسلِمين، فيجبُ العمل على الحدِّ من التماهي مع هذه المفاهيم.

إنَّ فكرةَ الأُمَّـة التي تفترضُ وحدةَ الجسمِ الإسلامي، والتي امتدح بها القُرآن المُسلِمين، تتزلزلُ أمام تفكُّكِ هذا الجسد الذي يتحوّل إلى أوطان متعدِّدة، وقد كان السببُ الأساس في ذلك هو تلك الأفكار الدخيلة التي أوهنت الأُمَّـة، ومنها المُواطَنة.

ثانياً: إبعاد الإسلام عن الحكم:

يتذرّع أدعياء المُواطَنة أنَّ قيامَها تطلَّبَ مبدأين: الأول هو أرضيَّة مُواطَنة، والثاني هو أرضيَّة لفصل المُواطَنة عن عضويَّة الكنيسة أو الإيمان الديني... ولأنه لا يُمكِن تحويل حرية العقل إلى الأخرين، فمن «المستحيل منح حكومة سلطة أو حق إجبار العقول على الإيمان بمعتقد لم تقتنع به[2]».

من هذا المنطلق الداعي لتحييد الدين برزَت مواجهة عميقة ضدّ مفهوم المُواطَنة، فالإسلاميون يعتبِرون أنَّ الإسلام لا يُجبِرُ أحداً على اعتناق دينٍ آخر وفقاً لقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3]. وبالتالي فعِلَّة فرض المُواطَنة مُلغاة في الإسلام، فلا ضَيرَ في أن يكون هذا الدينُ حاكِماً باعتباره دين الدنيا والآخرة، لا كدين الكنيسة. فالرسول ﷺ كان إلى جانب نبّوته حاكماً لدولة، وصحيحٌ أنَّ المسلمين في اللحظة الأولى

(1) م.ن.، ج3، ص76.
(2) كيسلر، تشارلز، السلوك الحضاري والمُواطَنة، م.س.، ص91.
(3) القُرآن الكريم، سورة البقرة، آية 256.

لوفاته اختلفوا فيما بينهم حول الدولة، لكنهم لم يختلفوا حول ضرورة وجودِها، بل حول كيفيَّة وجودِها وأسلوب عملها وحول من يتولّى الخلافة عليها، وقد كانت في مختلف التاريخ العربي الإسلامي محوَر نشاط المجتمع والضامن الأساس لبقائه واستمراره[1]، لذا فلا مكان للمُواطَنة في المجتمع الإسلامي، وإذا أُريد تطبيقها فعليها التماهي والتلاؤم مع فكر الإسلام، فيكون هناك مُواطَنة إسلاميَّة.

هذا ما أكَّد عليه سيِّد قطب الذي عرَّف الوطن بأنه «دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله». هذا هو معنى الوطن اللائق بالإنسان برأي مفكِّر الأخوان المسلمين. وفي نصٍّ نادر له تعليقاً على المُواطَنة، يناقش فيه[2] إشكالية الإسلام العقائدي الذي تنبثقُ منه شريعة يقوم عليها نظام من جهة ووجود أقليّات لا تؤمن بالإسلام من جهة أخرى، يشيرُ إلى أنَّ الإسلام يضمن للجميع حريَّة الاعتقاد والعبادة. وحتى لو كانت التشريعات مستمَدَّة من الإسلام، فالأحوالُ الشخصيَّة خارجة عنها تخصُّصاً، فما الذي يُضير أيَّة أقليَّة في أن يكون التشريع المدني والجنائي والتجاري مُستمدّاً من الشريعة[3]؟ فالإسلام هو الحل والعقد والأمر والنهي والحكم والسلطة، به تتآلف القلوب ويشعُر الجميع برابطة الأخوّة التي هي أوثَق من المُواطَنة وأكثر لُحمةً منها.

وقد شكَّكَ الإحيائيُّون المسلمون في مصر بمبدأ المُواطَنة الذي يفترض مساواة المسلم بغيره بسبب مناقضة ذلك للقرآن والسنة. لكن منذ

---

(1) شلق، الفضل، الأُمَّة والدولة، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993، ص14.

(2) السيِّد، رضوان، الإسلام المعاصر والليبرالية، مجلَّة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد24.

(3) قطب، سيد، المواطنة والدولة الدينية، موقع الإخوان المسلمين في مصر: www.ikhwan.net، ت ـ 12/ 5/ 2007.

الثمانينات بدأ الإسلاميّون المصريون يُراجِعون مسألة المُواطَنة، فقالوا إنها تحقَّقت بعقدٍ جديدٍ في مصر من خلال الجماعة الوطَنيَّة الناشئة نتيجة اشتراك الأقباط مع المسلمين في الكفاح ضدّ الاستعمار، ومع ذلك ظلَّ هناك من يُشكِّك في هذا الأمر مثل زعيم الإخوان المسلمين حامد أبو النصر الذي قال عام 1997 إنه لا يرى أن يُشارِك الأقباط في الجيش.

إشكاليَّة المُواطَنة هذه ـ إبعاد الإسلام عن الحكم ـ انتقلت إلى الجانب الشيعي بشكلٍ خافِت في مطلع القرن العشرين مع عدم وضوح رؤية لشكل الحكم عند السيِّد محمد حسين الشيرازي والميرزا النائيني، لكنها صعدت إلى العلن فيما بين كلمات الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وتفاقَمت بشكلٍ كبير حين أُسِّس حزب الدعوة الإسلامية من خلال كتابات السيد محمد باقر الصدر التي تُعنى بمسائل تنظيميّة داخل الدولة وعلى مستوى التخطيط (اقتصادُنا، البنك اللاربوي في الإسلام. . .)، وانتقلت أخيراً من المستوى النظري إلى تحقيق الدولة والحكم مع ثورة الإمام الخميني حيثُ أصبحَ الإسلامُ حاكِماً، وحُلَّت كثيرٌ من إشكاليَّات المُواطَنة، فمُنِحت المرأة حقَّ التصويت والترشُّح لمجلس الشورى إلى جانب الرجل، وأُعطيَ غيرُ المسلم الحقَّ في الانتخابِ العام.

الثاني: المُواطَنة مفهوم إسلامي:

إنَّ التاريخَ الإسلامي في زمن النَّص الذي ينضح بأحداث متعاقبة وروايات متنوِّعة وتشريعات مختلفة سهّل على كثيرٍ من المفكرين أن ينسِبوا كثيراً من المفاهيم المُستحدَثة إليه، أو أن يجدوا جذوراً لها في تاريخه، أو أن لا يجدوا حرجاً في ملاءمتها له، وقد عُنيَ علم الكلام الجديد بهذه المسألة، فبحث مسائل الديمقراطية وحقوق المرأة وغيرها.

أمّا مفهومُ المُواطَنة فقد بَحثَ كثيرٌ من المفكرين عن جذورٍ إسلاميّة له، فوجدوا ذلك في إمضاء حلف الفضول ـ الذي قام بين عشائر قريش ـ

من قِبَل الرسول ﷺ، وفي وثيقة المدينة بين المسلمين بعد الهجرة ويهود المدينة، وفي صلح الحُدَيبيَّة بين أهل الإسلام وأهل الشرك من قريش. كما أنَّهم استدَّلوا عليه بمروِّيات عن الرسول ﷺ في حُبِّ الوطن والدفاع والذَّود عن أرضه مثل «حُبُّ الوطن من الإيمان[1]».

كما حاولوا التركيز على عناوين المُواطَنة العريضة، حيث ترتكز المُواطَنة على مجموعة قِيَم كالعدل والمساواة والعدالة والحريَّة، وهي قِيَم تُشَكِّل رُكناً حيويَّاً في الإسلام فضلاً عن قِيَم التسامُح والتراحُم والتعاون حيث يقول الله في القُرآن الكريم: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[2]، ويقولُ الرسول ﷺ: «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّته»[3].

ويحاول علّال الفاسي أن يُنقِّب عن هذا المفهوم المرادِف لمفهوم المواطنة الحديث في القاموس الإسلامي، فيجده في مفهوم التكليف، فالإسلام يعتبر كلَّ فردٍ مُكلَّفاً، آي مدعُوَّاً للقيام بواجباته تجاه الله ونحو المجتمع ونحو نفسه ونحو الإنسانيّة جمعاء. والحقوق التي يتحصّلها إنَّما هي تتحصّل من خلال النهوض بالواجبات تلك. وعليه فإنَّ التكليف في العُرف الإسلامي يقوم مقام المواطنة في العُرف الديمقراطي الحديث[4].

لكن هؤلاء لم يتطرّقوا إلى مخالفة المُواطَنة للشريعة الإسلاميّة[5]، ولم يلتفتوا إلى تفاصيلِها ومحتوياتها، أو أنَّهم فعلوا ذلك لكنهم إمّا التزموا

---

(1) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ط1، ج3، لا.م.، دار الحديث، لا.ت.، ص2566.

(2) النووي، محيي الدين، المجموع، ج4، بيروت، دار الفكر، ص676.

(3) القُرآن الكريم، سورة المائدة، آية 106.

(4) الغنّوشي، راشد، حقوق المواطنة، تونس، د.ن.، 1989، ص40.

(5) المحرر، أُسُس المُواطَنة وصوَر الالتباس، مجلّة الإسلام والديمقراطية، 15 أيّار 2006، عدد 10.

بالعلمانيّة كمفهوم لا يتنافى مع الإسلام باعتبار أنَّ القوانين مجموعة من الأمور التنظيميّة[1] التي تتغَيَّر باختلاف الوقت والزمن أو رأوا أنَّ الشريعةَ تُساوي بين الأفراد مثلها مثل المُواطَنة.

وقد أسهبَ كثيرٌ من المفكرين في التحدُّث عما أسمَوه «فقه المشاركة»، أي المُواطَنة بمضامينها الإسلاميَّة حيث تقوم على:

1 ـ تكافُؤ الفُرَص لكُلِّ الأجناس المنخرطِين في الإسلام، انطلاقاً من قول الرسول ﷺ: «لا فضلَ لعربيٍ على أعجميٍ إلا بالتقوى».

2 ـ المساواة والاعتراف بالآخر انطلاقاً من قول الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[2]...

3 ـ مشاركة المُسلِم للخلفاء أو الولاة في مهمَّة إصلاح المُجتمَع وتقويم العِوَج فيه والأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر استتباعاً لقول الرسول ﷺ: «من رأى منكم مُنكَراً فليُغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه[3]»...

فإذا كانت المُواطَنة بالمفهوم الغربي تعني بالتحديد هذه المبادىء الثلاثة، التي تتواءم مع الخطوط العريضة للشريعة ومقاصدِها، فيكون الانتقال من «فقه المشاركة» إلى تبني «المُواطَنة» سَهلاً وعذباً إلى حدِّ البداهة.

وينقُل محمد رشيد رضا (1935) عن أُستاذِه جمال الدين الأفغاني (1987) أنَّه كان يرى أنَّ الوطَنية ـ التي هي عبارة عن تعاون جميع أهل

(1) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، ج6، بيروت، دار المعرفة، ص911.

(2) القُرآن الكريم، سورة النحل، آية 267.

(3) السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، ط1، ج2، بيروت، دار الفكر، ص602.

الوطن الواحد المُختلفي الأديان على كُلِّ ما فيه عُمرانه وإصلاح حكومته ـ لا تُعارِض الدين الإسلامي في شيء، كما يُثبته شرعه في العدل والمساواة ويشهد له تاريخُه. وقد بَيَّن السيِّد ذلك في كتاب الإسلام والنصرانيَّة. وينقلُ رضا أنَّ الأفغاني «كان يرشد تلاميذه ومريديه وحزبه السياسي إلى وجوب اتِّحاد أهل كُلِّ قطر شرقي إلى التعاون على الأعمال الوطَنية السياسيّة والعمرانيَّة، وكان حزبُهُ مؤلفاً من أذكياء المِلَل المُختلِفة»[1]. لذا يُعَدُّ السيد جمال الدين ـ المُتنازَع في موطنه الأصلي ـ من روَّاد الوطَنية الأوائل الذين سنُّوا مشروعيَّة الانتماء للوطن والدفاع عنه والعمل وفق ما تقتضيه المُواطَنة من الحقوق والواجِبات والمشاركة الفاعِلة في الحياة العامّة، كما أنَّه ومن خلال التشريع وأسلَمة فكرة المُواطَنة سمحَ لمن بعده من الإسلاميِّين في خَوض غمار هذه التجرُبة المُستَحدَثة في الفكر الإسلامي.

والظاهر أنَّ تعرُّفَ الإصلاحيين المسلمين إلى الوطن الحديث كان من بابِ النموذجِ الأوروبي للدولة الوطَنية الحديثة، ومن خلال سياق سياسي هو الضغط الأجنبي والاحتلال والإدارة الاستعمارية، أي من خلال معاينة نموذجها السياسي في البلدان الإسلامية الواقعة تحت قبضة الاستعمار أو من خلال معاينة أوروبا في موطنها بالرحلات والبعثات والأسفار إليها[2].

ويبدو أنَّ الإعجاب بمفهوم المُواطَنة الذي تفرضه الدولة الحديثة كان بسبب عنصر أساس فيه هو خصيصة العدل، حيث يعزو خير الدين التونسي وصول ممالك أوروبا إلى تلك الغايات والتقدُّم في العلوم والصناعات إلى التنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسي. هذا العدل يتجلَّى في القانون الذي ينتظِم به أمرُ السياسة والدولة وفي هذا القانون ـ المُدوَّن في كتاب هو

(1) العجم، رفيق، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج2، م.س.، ص1131.

(2) بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصِر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص25.

مرجع الدولة وقاعدتها في إجراء الأحكام الذي هو الدستور- أمُور لا يُنكِر ذوو العقول أنها من باب العدل.

وإذ يُدخِل رفاعة قانون الدولة المؤسَّس على مفهوم المُواطَنة في باب العدل، يستدرِكُ إلى أنَّ غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله، ويريد بذلك التفريعات والتفاصيل في القانون، لكنه لا ينفي أنَّ أمره قام على مقتضى العقل الذي لا يُعارِض مقتضى الشرع، بينما لا يتردّد خير الدين التونسي في التقرير بأن الشريعة لا تُنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدُّن ونمو العمران[1]. ويجدر ذكر أنَّ باب العدل من الأبواب المُختَلَف عليها بين المذاهب الإسلاميّة، حيث تذهب الشيعة والمُعتزلة إلى أنه من باب أصول الدين، بينما يُقرِّر الأشاعرة أنه من فروع الدين.

ولقد كان للعدل أهميَّة كبيرة في فكر العلماء من المذهبين، خاصَّةً في مسألة نقد الاستبداد، ويدلّ على ذلك ما كتبه عبد الرحمان الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد» والميرزا النائيني في «تنبيه الأُمَّـة»، ما دفع كثيراً منهم لتبنّي المُواطَنة كأقصرِ طريقٍ للتخلُّص من الظلم واللجوء إلى العدل، حيث رأوا في القانون المدني تفاصيل وضعيّة لخطوط شرعيَّة عالية مُستمدة من الله.

رغمَ الكثير من هذه التأييدات للمفهومِ المذكور، بما اشتملت عليه من بحثٍ عن أسُسِه في أغوار الشريعة أو تنقيب عن مفرداته ومردافاته في أكنافِ السُنّة والسيرة، يبقى تساؤلٌ يُثار في وسط هذا الصخب، قد تُغني الإجابةَ عنه إشكالية البحث. وهو أنه لو تعارض التعلُّقُ بالوطن والتمسُّك به مع الالتزام بالدين والانتماء إليه فمن هو المُقدّم؟ وبحبل من يلتزم المكلّف والمواطن؟ هذا السؤال يُفيضُ علينا إجابة قد تكون شافيةً وافيةً عن موقف

(1) بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصِر، م.س.، ص36.

الإسلام من المواطنة التي تجعل من الانتماء للوطن أولوية ً يجب أن لا يتقدّمَ عليها إنتماء وأساساً طليعيّاً يتفرعُ عنه كلُّ انتساب.

يُجيب القرضاوي عن هذا السؤال مُستذكِراً مقاصد الشريعة التي رتّبها الله مراتب، أوّلها الدين ثم النفس، ويليها النسل ويتبعها العقل والمال، فالإنسان يُضحّي بأي شيء لأجل دينه حتى لو كان الوطن هو الأضحية، فالرسول ﷺ وصحابته كانوا يُحبّون مكة حتى قال ﷺ: والله إنكِ لأحبُّ بلاد الله إلى الله وأحبُّ بلاد الله إلَي[1]. ولكن عندما اصطدمَ الوطن والدين ضحّى بالوطن من أجل الدين، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾[2]، فلو كانت كلُّ هذه الأشياء ومنها الوطن ـ ومساكن ترضونها ـ في مقابل الدين قُدِّم هو وتراجعت وتخلفت هي عنه.

كما يؤكد السيد محمد باقر الصدر أنّ أسّ انتماء الراعي والرعية هو للإسلام، الذي يمثل المبدأ الكامل، فيتكون من عقيدة (لمعرفة الخالق..) وشريعة (القوانين والأنظمة..) في الكون، ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة[3]. ولا يمكن لأي نظام أن يحكم بدلاً عن الإسلام، كما أنّ المسلم لا ينتسب إلى نظام لا يتأسس وفقاً للإسلام، وإلا وجب أن تكون دعوته للإسلام تغييريّة انقلابية لأنّه المبدأ والارتكاز الذي يعيش فيه الفرد وينتسب إليه[4].

---

(1) مُقابلة مع الشيخ يوسف القرضاوي، الشريعة والحياة، قناة الجزيرة الفضائية، www.aljazeera.net، الثلاثاء 23/ 10/ 2006.

(2) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 24.

(3) أبو زيد، أحمد، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة، م.س.، ص267.

(4) م.ن.، ص260.



الفصل الثاني

التأسيس لخيارِ المُواطنة والأمّة والمُقاومة في الخطاب اللبناني الشيعي

لا بُدَّ قبلَ الورودِ إلى ما نصبو إليه من الكشف عن عناصرِ خطاب حزب الله ومعرفة تحولاته وعناصره من البحث عن مبتنيات هذا الخطاب، حيث إنَّ معرفةَ ما يذخرُ به فكر السّيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين يُعتبر مدخلاً للكشف الوقعي عن هذا الأمر.



القسم الأوّل: قراءة الشيخ محمد مهدي شمس الدين للدولة والمُواطَنة والمقاومة

في محاولةٍ يرتجي فيها التنظير لنظام الحكم ومفهوم الدولة، وعناصرها وأسباب تشكُّلِها وأهدافها وطبيعة المجتمع وأفراده، يظهر الشيخ محمد مهدي شمس الدين إسلاميَّاً مُتَتَرِّساً بأصوليته وحوزويَّاً مُتمرِّساً في نقده للمُغاير إلى حدِّ الإيلام. تطلعنا مصنَّفاته القديمة على ذلك، ولكن سرعان ما تنتفي هذه الصبغة لتتحوَّل رُكاماً أمام سيلٍ من الندوات والمحاضرات والمؤلَّفات التي ترسُمُ صورة جديدة تنسخ سالفتها، فيتحوَّل السلفي تجديدياً والأصولي حداثويّاً.

لعلَّ السببَ في هذا التحوّلِ الذي بنى نموذجاً إرشادياً جديداً ـ حسب توماس كون ـ هو الانتقالُ من التنظيرِ إلى التطبيق ومن الرواية البعيدة إلى أرض الواقع، حيث نتلمس آفاق التغيير في فكر شمس الدين مع تسلّمه فعليّاً لرئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، مُتزامِناً مع انتهاء الحرب اللبنانية وتوقيع اتفاق الطائف، ما يُلزِم الرؤساء الروحيين للطوائف في التفكير جدِّياً في مصالح طوائفهم. فبعد أن كانت كلُّ طائفةٍ تتطلعُ إلى دولةِ وصاية تنتمي إليها روحيَّاً وتستمدُّ منها الدعم المالي وتقاتل الطائفة الأخرى لأجلها، أصبح على الزعماءِ الدينيين أن يربطوا رعيتهم بوطنهم، بُكلِّ ما يحتوي من تناقضات واختلافات في الرُّؤى والفكر والدين.

هذا الأمر ـ إضافة لغيره ـ قد يكون عامِلاً بنيويَّاً في تشكُّل الفكر المتقدِّم للرئيس الرسمي الروحي لشيعة لبنان. لذلك، يمكن تقسيم أفكار شمس الدين إلى مستويين:

الأوَّل: في التنظير (المستوى النظري)

يظهر الشيخ محمد مهدي إسلاميّاً حادّاً في رفضهِ لكُلِّ ما يَمسُّ عقيدته أو يخرج عن مبادئه. فكما نرى تطابُقاً لصيقاً بين عبد الرحمان الكواكبي ـ السُّني ـ في كتابه «طبائع الاستبداد» وبين الميرزا النائيني ـ الشيعي ـ في مُصنفه «تنبيه الأمّه وتنزيه الملّة»، نرى تلاصُقَاً بين سيِّد قطب السُّني في مفهوم «المُجتمَع الجاهلي» وبين شمس الدين الشيعي في مصنفه «بين الجاهليَّة والإسلام». ولكن ما نلبَث أن نُفارِق هذا الشعور لتظهر سِماتٌ تجديديَّة حداثويّة تُعيد السلطة إلى المجتمع، وتجد في التنوّع غنىً وفي الاختلاف إبداعاً.

أوّلاً: الدولة

يرى شمسُ الدين أنَّ التنظيرَ للدولة أصيلٌ في الفكرِ الإسلامي، بل هو في صلب الفقه وصميمِ الشرع، فتشريعُ الدولة والنظام والحكومة ليس جزءاً من التشريع الإسلامي انضمَّ إلى أجزاء أخرى، وإنما هو نتيجة طبيعيّة وضروريَّة للعقيدة والشريعة، ينبثقُ من طبيعة تكوين العقيدة والشريعة ولو ألغيناه ـ أو تجاهلناه ـ للزِمَ أن نُلغيَ أو نتجاهلَ جانباً كبيراً من الشريعة الإسلامية[1].

وكان المسلمون يعتبرون وجودَ الدولة الإسلاميَّة أمراً بديهيَّاً طبيعيَّاً،

(1) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط2، بيروت، المؤسسة الدولية، 1999م، ص64.

حيث إنّه لم يرد في السُنَّة سؤالٌ من المسلمين للنبي ﷺ عن أصل فكرة الدولة والحكومة، مع أنّ هذا الموضوع من أعظم الأمور التي تكتنف حياة الإنسان والمجتمع. وكان المسلمون يسألون عن كُلِّ شيء يتَّصِلُ بحياتهم العامَّة والخاصَّة، مما ينبغي السؤال عنه وما لا ينبغي... وقد حفلت السنة الشريفة بآلاف الأسئلة عن كلِّ ما يتَّصل بحياة الإنسان، ولكنَّهم لم يسألوا عن أصلِ تشريع الدولة والحكومة. ولا تفسيرَ لذلك إلا لكونهم يَعون ضرورتها وبديهيتها من إدراكهم لطبيعة كونهم مُجتمعاً سياسيَّاً لا بُدّ له بحكم الفطرة من دولة وحكومة.

ومشروعُ الدولة إسلاميّاً إنَّما يُقدِمُ على تبيين رسالة يُحاول تحقيقَها، وليس عبثيَّاً ولا هو أمرٌ واقع، بل إنَّ هناك هدفيَّة يسعى الإسلام إلى أن تكون مصدراً لمأسَسة المجتمع، وهنا يفترق المجتمع الإسلامي عن غيره. فالمجتمعات البشرية بالنسبة إلى النظام والحكومة على قسمين:

1 ـ المجتمع الذي يُنشئ نظاماً ويقيم حكومة استجابةً للضرورة الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري، لضمان تماسك المجتمع وسلامته وقدرته على التقدُّم.

2 ـ المجتمع الذي تدعوه إلى إقامة الحكومة وإنشاء النظام ضرورة أخرى ناشئة من كونه يحملُ رسالةً إنسانيَّةً مُقدَّسة، لا يُمكن إنجازها إلا بتنظيم المجتمع في دولة وإقامة حكومة تقوده وتحفظ تماسكه وبقاءه وسلامته من التفكك الداخلي والعدوان الخارجي وتُمَكِّنُهُ من تحقيقِ التقدُّم والازدهار، وتُمكِّنه ـ إلى جانب ذلك ـ من تحقيق رسالته الإنسانيَّة في نفسه وفي العالم.

والمجتمع الإسلامي بالنسبة إلى مشروع الدولة الإسلاميَّة من هذا القبيل، فليس المطلوب في المجتمع الإسلامي مُجرَّد إنشاء دولة كيفما اتفق

استجابة لضرورة الاجتماع البشري فقط ـ وهو أمر مطلوب ـ، وإنَّما هو إنشاء دولة وحكومة تُحقِّق رسالة الإسلام الحضاريَّة الإنسانيَّة[1].

هذا هو المنظور الذي يُؤصِّل فيه شمس الدين لفكرة الدولة، فهي تجسيدٌ طبيعي للتشريع الإسلامي، مهمتها ضروريَّة لتحقيقِ غاية الإسلام، الذي فرضه الله لُكلِّ العالم لتحقيق خلافة الإنسان على الأرض.

ويأسفُ رئيس المجلس الشيعي لتحوّل الدولة الإسلاميَّة التي يجب أن تكون واحدةً بحكمٍ واحدٍ إلى دويلات، ويعود السبب الرئيس في هذا التحوّل إلى ضعفِ سلطان العقيدة على النفوس وبسبب من أخطاء السياسيين وظلمهم أيضاً. الأمر الذي أدّى إلى صِراع بين عوامل الانفصال في داخل التكوين الإسلامي وبين عوامل الاندماج[2].

عوامل التلاحم والاندماج داخل الأُمَّة هي المعتقد الواحد والشريعة الواحدة والثقافة الواحدة، حيث كان يشعرُ المسلم وفي أيِّ رقعة من العالم الإسلامي بسبب عاملي العقيدة والشريعة باتحاد روحي حقوقي مع أيِّ مُسلم آخر، وبسبب عامل الثقافة الإسلامية الواحدة انطلاقاً من مرجعيَّة اللُغة العربية ـ كونها لغة القُرآن ـ بالوحدة مع الآخر في أي قطر من العالم الإسلامي. أما عوامل الانفصال والتشتُّت فكانت بالدرجة الأولى هي المشاعر القديمة: العنصريَّة والمشاعر الإقليميَّة التي كانت تُغذَّى من المغامرين العنصريين يساعدهم انحطاط نوعيَّة الحكم والقادة السياسيين.

هذا الصراع بين عوامل الانفصال وعوامل الاندماج أدّى إلى غلبة الأولى في شقِّها السياسي، فتكوَّنت (دُوَل إسلامية) ذات طابع قومي أو

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، في الإجتماع السياسي الإسلامي، م.س.، ص69.

(2) شمس الدين، محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، ط5، بيروت، المؤسسة الدولية، 2000م، ص181.

إقليمي، لكن هذا الانتصار كان محدوداً وليس حاسماً فلم تُلغَ عناصر الاندماج الأخرى[1].

ويُحذِّر شمسُ الدين من محاولات مُستَمرة لتحوير عوامل الاندماج وتحوير المُعتَقد وتحريف دلالاته السياسيَّة والوحدويَّة بشكلٍ كبير أو لإلغائه بصورة كاملة، فقد حُوِّرَ التشريع حين عُزِل في أكثرِ مناطق العالم الإسلامي عن الحياة العامَّة وحُصِر دوره فيما يُسمَّى (الأحوال الشخصية): الزواج والطلاق والمواريث، ويتأمَّل من المفكرين المسلمين حماية الشريعة والمعتقد من محاولات التحوير والتحريف والإلغاء، كما يطلُبُ منهم البحث عن صيغة مرحليّة لإعطاء الوحدة الشعوريَّة بين المسلمين مظهراً كيانيَّاً ملموساً يتمثل في مؤسساتٍ معينةٍ في مجالات السياسة والاقتصاد[2]. . .

وفي مرحلة من التماهي مع رائد الأخوان المسلمين سيّد قطب، يعتبر الشيخ أنَّ كلَّ نظام مقابل للإسلام هو نظام جاهلي. فالجاهليَّة ليست عدم العلم أو عدم القانون أو نظام السفه ضد العلم أو البربريَّة، وإنَّما المرادُ بها النهج المُقابل للإسلام[3]. فحكمُ الجاهليَّة الوارد في القُرآن هو منهاج الحياة ونظامها المقابل للنظام الإلهي الحق الذي هو الإسلام[4].

والدولة كمفهوم لا بُدَّ أن يكون لها وطنٌ جغرافي خاص بها، له حدودٌ جغرافيَّة تُميزُه وتميزُها عن الأوطان والدُوَل الأخرى، سواء كانت حدودُها مع أرضٍ أهلها مسلمون ولهم دولة وسلطة، أم مع أرضٍ أهلها غير مسلمين، قد تكون دار حرب أو حيادٍ أو تعاهُد.

أخيراً، بعد أن كان شمسُ الدين يطلب ويؤيِّد إقامة حكمٍ إسلامي

---

(1) م.ن، ص183.

(2) م.ن، ص186.

(3) شمس الدين، محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، م.س.، ص249.

(4) م.ن، ص249.

حتَّى في المجتمعات التعاقُديّة ـ حتى لو تعرَّضت الحالة التعاقُديَّة للنقض ـ، أضحى من المنَظّرين للتعدُّدية والعيش المُشترَك، فقبِلَ في مؤلفاته الأخيرة فكرة تأسيس مُجتمع سياسي مُتَنوِّع في دولةٍ واحدة يتمتع الجميع فيها بحقِّ المواطنة الكاملة.

ثانياً: الأُمَّــة

الأُمَّـة المسلمة ليس لها وطن جغرافي خاص ومحدَّد بحدود ثابتة، لأنها لم تتكوّن على أساس عرقي أو لغوي أو أيِّ أساس آخر للاجتماع البشري يقوم على الانتساب إلى أرض معينة في حالة سابقة على تكوين الأُمَّـة ليُقال إنَّ أرضَه أرضُ الأُمَّـة، بل على أساس الاعتقاد بالإسلام والالتزام به عقيدة وشريعة دون أيِّ اعتبارٍ أخر، وسيبقى أساس تكوُّنِها دائماً هو الإسلام. ولذلك فإنَّ الأُمَّـة المسلمة في حالةِ تكوُّن ونموّ مستمر، وهي كيانٌ مفتوحٌ لاستيعاب مسلمين جدد للنمو والاتِّساع بهم، وليست مُغلَقة على أقوامٍ مخصوصين لا تتعدّاهم إلى غيرهم[1].

إنطلاقاً من صحيفة المعاهدة بين دولة الرسول وقاطني المدينة من غير المسلمين، يُستفَاد أنّ هناك مفهومين للأمة في الفكر الإسلامي:

1 ـ الأُمَّـة القائمة على التوحُّد في الانتماء الديني، وهذه يمكن أن تتوحّد في التكوين السياسي، ويمكن أن تتعدَّد في هذا التكوين.

2 ـ الأُمَّـة القائمة على التوحُّد في الانتماء إلى مشروع سياسي واحد وكيان سياسي واحد، وهذه يمكن أن تتوحَّد في الانتماء الديني ويمكن أن تتنوَّع في هذا الانتماء[2].

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، م.س، ص84.

(2) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط5، إيران، دار الثقافة، 1992م، ص537.

والمفهوم الثاني قام في المدينة حيث إنّ غيرَ المسلمين كانوا ضمن أُمَّة الإسلام، حيث يسيطرُ المسلمون على القرار السياسي بوجود متنوع للأديان.

أمَّا (دار الإسلام) فهو مصطلحٌ فقهي استعمله الفقهاء للدلالة على الشخصيّة الجغرافيّة للأمَّة المسلمة، وهي تكون حيثما وجد مسلمون ورفع شعار الإسلام ومُورِسَت عباداته وشريعته، فـ (دار الإسلام) لا تنحصر في حدٍّ جغرافي ثابت لا تتعدَّاه بل إنَّها مفهوم جغرافي مستمر النمو والاتساع.

يمكن الخلوص إلى أنَّ مفهومَ الأُمَّـة تعرّضَ إلى إعادة إنتاج من قِبَل شمس الدين، فقد كان يُعرِّفه بالانتماء السياسي إلى الإسلام في كتابه الأكثر قِدَماً «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ثم خضعَ التعريفُ إلى تغيير، حيث أصبح مفهوماً يحكي عن الانتماء الديني في كتابه «الاجتماع السياسي الإسلامي»، حيث يقولُ إنّ العلاقة بين الأُمَّـة المُسلمة وبين دار الإسلام ليست علاقة السلطة السياسية التي تتضمن حقّ الأمر والنهي، بل هي علاقة تخوِّل المسلمين أن ـ يسكُنوا أو ـ يتنقَّلوا في دار الإسلام دون عوائق وقيود وتخوِّلُهم حقَّ العمل والكسب(1).

ويمكن التفريق بين الأُمَّـة والدولة، بأنَّ المفهومين قد يتطابقان في المصداق الخارجي الواحد، حيث تكون الأُمَّـة مُشكّلة في دولة واحدة كما حدث مرَّة واحدة في تاريخ الإسلام أيام الرسول ﷺ، فتكون دارُ الإسلام هي أرض الدولةِ من حيث كونها أرض الأُمَّـة، وقد يفترق المفهومان حين تنقسم الأُمَّـة إلى دول، فلا بُدَّ لكلِّ دولة من أرض تقوم عليها ويكون لها حدود وسلطة سياسية، هذه السلطة مُستمَدّة من الشعب الذي هو سيّدُ نفسِه والذي يمتلك الولاية على أرض ولا ولاية له على أرض شعبٍ آخر(2).

(1) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، م.س، ص84.
(2) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، م.س، ص97.

ثالثاً: المُواطَنة

يُعرِّف شمسُ الدين المُواطَنة بأنَّها في المصطلحِ الإسلامي بمعنى الولاية، أي المعاضَدة والتناصُر وحقوق المواطن. فالمجتمع السياسي الإسلامي المتنوّع في الدولة الإسلاميّة يتكون مما يلي:

1 ـ مسلمين يمثلون الغالبيَّة، ويشكِّلون جزءً من الأُمَّة (بالمعنى العقيدي الديني) يُنشئون دولة.

2 ـ يهود، نصارى، مجوس أو غيرهم، ينتمون من الأساس إلى الأرض التي تقرَّرَ إنشاءُ الدولة فيها.

3 ـ يلتزم غير المسلمين بالمشروع السياسي للمجتمع.

4 ـ يترتَّب على هذا، الالتزام إلى المجتمع السياسي والدولة، وتتحقَّق لجميع أعضاء المجتمع السياسي صفة المُواطَنة (الولاية).

5 ـ يترتَّب على هذا، نشوء حقوق للمواطن غير المُسلم على المجتمع السياسي وعلى الدولة[1].

إنطلاقاً مما سبق، يتمتع المسلم وغيره بحقوق المُواطَنة، حيث تُخوِّله حقوقاً كالنُصرة والأمن والسلامة، وتفرض عليه التزامات محدَّدة في نظام الدولة الإسلاميَّة. ولكن حقوق المُواطَنة هي في الأرض التي يحكمها المسلمون، أما المسلم الذي يقطن مجتمعاً سياسياً لغير المسلمين فلا يتمّتع بحقِّ المُواطَنة في الدولة الإسلاميَّة إلّا إذا هاجر إليها وحمل جنسيَّتها، وبذلك يدخل في عضويَّة المجتمع السياسي الإسلامي ويتمتع بحقوقه، ومنها الولاية العامة للمسلمين (بعضَهم على بعض)[2].

(1) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة، م.س، ص536.
(2) شمس الدين، محمد مهدي، في الإجتماع السياسي، م.س، ص140.

ويرُدُ شمسُ الدين على منتقدي تشريع الجنسيَّة على اعتبار أنه مفهوم غربي حديث جاء مع نشوء الدُوَل الأوروبية وترسّخَ في النظام الدولي بعد الحرب العالمية الأولى، فيجيبُ بأنّ مفهوم الجنسيّة الحديثة نشأ من ضرورة تنظيميَّة وليس من اعتبار فكري عقيدي، فالدولة الحديثة تشتمل على مسؤوليَّات تجاة المواطنين ويتحمّلون مسؤوليّات تجاه الدولة، ولا بُدّ من تحديد هذه المسؤوليات. والمسلم يحمل انتماءين، أحدهما الانتماء إلى الأُمَّة والآخر الانتماء إلى الدولة ولكلٌ منهما حقوق ومسؤوليَّات. في حال تطابق الانتماءان خارجاً تتكامل المسؤوليات والحقوق (وهذا لم يحدث إلا يسيراً في الخلافة الإسلاميّة)، وفي حال عدم التطابق فالضرورة التنظيميّة تقضي في هذه الحالة (تدبيراً) يحدِّد جهة الانتماء للمكلّف ليتمكن من القيام بمسؤولياته تجاه الدولة والمجتمع وليأخذ حقوقه وهذا التدبير هو (الجنسيّة).

يبدو مما سبق أنّ فكرة المُواطَنة عند شمس الدين تتأطّر في حدود الدولة التي يسكنها المسلِم، فالمُسلم الذي يقطن بلداً غير إسلامي السياسة والتنظيم، أي تنظيم جاهلي كما يصفه في كتاب بين الجاهلية والإسلام، يجب أن يلتزم بُكلِّ ما يُمليه عليه هذا البلد من مسؤوليات والتزامات. وكذا غير المُسلم الذي يقطن في بلد إسلامي، عليه أن يلتزم بما يفرضه عليه مفهوم المُواطَنة إسلامياً من حقوق وواجبات.

ويظهر أن عناصر المُواطَنة قد تبدّلت عند شمس الدين، وأبرزها المشاركة السياسيَّة، فبعد أن كان يعتبر أنَّ الديمقراطية منافية للإسلام لأنها تُشرِّع تعدُّد الأحزاب، بيَّن بعض إيجابياتها حين تنتج تداول السلطة بصورة سليمة وتجنِّب المجتمع التوتّرات الأمنية والسياسية. وصولاً إلى اعتبارها حلاً وحيداً للمجتمعات الإسلامية وانتقاد المعارض لها. وهذا التحوُّل يمكن رصده انطلاقاً من كتاب الجاهلية والإسلام، مروراً بنظام الحكم والإدارة ووصولاً إلى ضرورات الأنظمة.

وكما أنّ المُواطَنة كمفهوم ليس غريباً عن الإسلام، فالوطن أيضاً كذلك، فالوطن ـ بالمعنى العرفي ـ الإنساني من المفاهيم الإسلامية التي ثبتت إسلاميتها بإمضاء الشريعة لها، واعتبار ما عليه العرف من ذلك أمراً مشروعاً، وقد وردت آثار ونصوص وإشارات كثيرة إلى هذا المعنى.

يمكن الالتفات إلى المنحى الذي سار عليه فكر رئيس المجلس الشيعي، فبينما كانت مفاهيم المُجتمع المدني والديمقراطية وحكم الشورى وغيرها غائبةً عن خطابه ومُتبدِّلة بمفاهيم الحكم الإسلامي والمجتمع الجاهلي والديمقراطية الزائفة[1]، أصبحت الأولى حاضرة بقوة لتؤسِّس للتطبيق العمومي لفكر شمس الدين على أرض الوطن، حيث لا حاكمية للوحي ولا للأمَّة الواحدة، بل طوائف متعدِّدة أرهقها التنازع فيما بينها وأردتها الفتنة المتأصِّلة على شعارات متناقضة ومختلفة.

رابعاً: المقاومة:

تحت عنوان الإدارة في المجال الدفاعي والعسكري، يعرِض شمس الدين في كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» التنظيمات الإدارية التي كان يمارسُها المسلمون كأمّة ودولة يفترض أن تتمتّع بقوة عسكريَّة فعّالة للدفاع عن بقائها واستمرار رسالتها.

فالرسول إلى جانب وضعه الديني كمبلِّغ لرسالة خاتم الأديان، كان رئيس الدولة والقائد العسكري لجيشها، ما يفترض عليه أن يهيِّئ هذا الجيش بدنياً وعسكرياً، فيفرض الخدمة الإلزاميّة (وهو ما يُسمّى الواجب الكفائي)، ويعدُّ أهل الصفة (أي المتفرّغون للقتال كما تنقل الروايات

---

(1) رحال، حسين، إشكاليات التجديد، ط1، بيروت، دار الهادي، 2004م، ص108.

الشرعيّة والسير التاريخيّة)، ويسعى إلى تحويل الجهاد ونفقاته، ويُسمي الولاة والقادة العسكريين ويُقسِّم التشكيلات العسكريّة وغيرها[1].

هذا الاهتمام الذي كان يوليه أسوة المسلمين ورسولهم بالأمور الإداريّة والتفصيليّة لجيش الدولة، يرسم صورة إجماليّة لما يجب أن تكون عليه الإدارة العسكريّة للمسلمين. فالإسلام ليس مجموعة إرشادات أخلاقيّة وتشريعات عباديّة، بل إنّ اتخاذ الناس بما فيه من غنى والسيرة بما فيها من تنوّع كمصادر التشريع يجعل منه نافذاً إلى الأمور التفصيليّة لجوانب الحياة وأمور الدولة، فالمقاومة كوسيلة للحماية والردع يُفتَرض وجودُها والإعداد لها وتنظيمها وإدارتها داخل الدولة الإسلامية، وفي أماكن وجود المسلمين على السواء.

والمقاومة التي يتبَّناها شمسُ الدين يُعبِّر عنها بالسياسة الدفاعيَّة. فالمجتمعُ الإسلامي القائم على مبدأ العدالة مُعرَّض للعدوان الذي هو طبيعة ثابتة في الدُوَل ذات الأنظمة والفلسفات الماديّة الضالة.

والحرب التي يسمح الإسلام بخوضها هي خصوص الدفاعيّة، فهي التي شرَّعها الله تعالى على مستوى الجعل والإنشاء، وأمر بالاستعداد لها على مستوى التوقّي والحذر [2]. كما أنّ الخطاب بالتكليف في الآية موّجه إلى الأُمَّة وليس فئة خاصة من فئات المجتمع السياسي أو الأُمَّة[3].

مما سبق نجد أنَّ شمسَ الدين أصَّل لفكرة المقاومة كوسيلة للدفاع عن المجتمع، فالمقاومة تتّخذ صفة الجيش في الدولة الإسلاميّة وصفتها الشخصيّة في أيِّ مجتمع إسلامي، وهي شرعيّة طالما التزمت بالسياسة

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، م.س.، ص588.

(2) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، م.س، ص113.

(3) م.ن، ص112.

الدفاعيّة، ونخلُصُ إلى أنّ المصنِّفَ يُشَرِّعُ المقاومة في سبيل الدفاع عن الوطن والمجتمع، وتفقدُ شرعيّتها إذا حاولت استبدال حالة الدفاع بالهجوم.

الثاني: على المستوى العملي:

بعد تنظيره فقهيّاً وفكريّاً لمسائل الحكومة والدولة والوطن والإدارة، وبعد رصد التغيُّر الجذّي في الحاضر المفاهيمي عند شمس الدين، يمكن القول إنَّ ما رفد به الأخير المجتمع العربي واللبناني والشيعي على المستوى العملي، يُشكِّل قطيعة مع ما سلف من أفكارٍ أطلقها قديماً، وتطبيقاً لنظريَّاتٍ أرسلها في المرحلة الثانية من حياته.

أقصدُ بالمستوى العملي، رؤية شمس الدين لكيفيَّة تعامل الشعب مع قياداته الجديدة ومع بعضه بعضاً، خاصّة بعد زوال الخلافة الإسلاميّة وتحوّل مصطلحات الأُمَّة السياسيَّة الواحدة إلى تاريخ وأحلام، واغتصاب فلسطين وما أعقبه من حروب مع العرب وما تبعه من معاهدات سلام جعلت الإسلاميين في حالة حرج في كيفية التعامل معها، كما يشمل هذا المستوى طرحه للشيعة العرب واللبنانيين خاصَّة في تعاملهم مع الحكام، وما يتأمّله من المقاومة وحدودها وشرعيتها داخل الوطن.

طرحَ شمسُ الدين مقولة ضرورة الأنظمة وخيارات الشعب، حيث فرَّق بين واجبات النظام والحاكمين عليه والضروريَّات التي تحكم قياداته من المشاركة بمجالس مشترَكة مع الإسرائيليين، وصولاً إلى التطبيع كضرورة واقعة يجب التعامُل معها وحقيقة مفروضة ينبغي ملاحظتها في حدِّها الأدنى. ولكن يبقى على المجتمع الأهلي وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقتضي مقاومة التطبيع. فالمجتمع المدني هو العُمدة في رفض التطبيع وليس الحاكم السياسي، لأنَّ الحاكم تُفرَض عليه

ضرورات أما المجتمع فيبقى حائزاً على الخيارات، فالسياسي يؤدِّي دوره والأهلي يحفظ تطلُّعاته وآماله[1].

والمجتمعُ المدني عليه أن لا يستبدلَ صراعه مع الإسرائيليين بصراع مع النظام وما يُفرزه من مواجهة وعدم قبول بالمطلق، ولا أن يُسلِّم أمره بالكامل ليصبح لقمة سائغة مسلوبة عنه المشاركة السياسيَّة، بل يجب أن يحكم علاقة الأُمَّـة بالأنظمة، فلا البيعة الكاملة والتسليم المطلق ولا نزع الشرعية الذي يعني المواجهة، وهو ما يفيد المشروع الصهيوني. إنَّ ترشيدَ الأنظمة وجعلها تحت المراقبة هو الذي يعني تنمية المعارضة داخل المجتمعات الأهليّة في مقابل الأنظمة[2].

كما طرح المصنف رؤيته العملية للوطن ولتعامل الشيعة اللبنانيين معه والعرب مع حكامهم ومشروعية المقاومة اللبنانية.

أوّلاً: الوطن:

بعد أن نظّر لمفهوم الوطن، حيث رفض كونه دخيلاً على الفكر الإسلامي، بل اعتبرَ أنَّ الأحاديث والروايات شدَّدت على هذا المصطلح ابتداء من الدعاء للمؤمنين بالرجوع سالمين إلى أوطانهم، وانتهاء بوجوب الدفاع عن الأوطان. بعد هذا التنظير، يرى شمس الدين أنّ لبنان هو الوطن النهائي للبنانيين. وحتى لو صارت هناك وحدة عربيّة دوليّة فإن اللبنانيين سيرفضون، وإذا لم تكن هناك وحدة عربيّة طوعيّة فستكون جريمة كبرى أي صلة قسريّة بأي بلد عربي[3].

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الشعوب، بيروت، أفق للصحافة، د.ت.، ص61.

(2) شمس الدين، م.ن.، ص61.

(3) شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، ط1، بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين، 2005م، ص39.

هذا الانتماء إلى الدولة والوطن لا يتعارَض والانتماء إلى الدين، فالمجتمع السياسي مختلف بعض الشيء، وعليه أن يكون بعيداً عن كونه مُسلماً أو مسيحيّاً. بالمعنى السياسي فإن اللبناني ينتمي إلى وطنه، بالمعنى الأهلي الإنساني ينتمي اللبناني إلى دينه، لكن بالمعنى التنظيمي السياسي هناك مجتمع سياسي ينتج دولة ومؤسسات، وهذا مجتمع واحد[1].

وحيث إنَّ صيغة اتفاق الطائف هي صيغة نموذجيَّة لأنها تحافظ على نظام الطائفيَّة السياسيَّة الضروري اللبنانيين رغم ما شابها من أخطاء في الصياغة أو في التطبيق، فعلى اللبنانيين ـ بكُلِّ طوائفهم ـ أن تكون شريعتهم في لبنان هي صيغة الدولة الجديدة ومشروع الدولة القائم الذي رُكِّب على أساس اتفاق الطائف، فالمشاركة في صنع القرار السياسي والقرار الاقتصادي والقرار الإداري هي من حيث المبدأ الصيغة الأفضل. هذا الدفاع الذي يخوضه شمس الدين عن الدولة اللبنانيَّة ناتج عن رؤيته للصيغة الأفضل التي يجب أن يُحكَم بها لبنان، وهي الدولة المدنيَّة التي تُفرِّق بين اعتبارين: اعتبار الأهلي والمدني والاعتبار السياسي، حيث يُفصِّل ذلك: «أقول بدولة مدنيّة أي دولة بلا دين، وهذا لا يعني مواطنين بلا دين أو مُجتمعاً بلا دين، وإنَّما أعني دولة وسلطات حاكمة بلا دين، فأنا أميِّز في فقهي السياسي بين اعتبارين للمجتمع: الاعتبار الأهلي ـ المدني والاعتبار السياسي. المجتمع الأهلي أو المدني لا علاقة له ببنية الدولة حيث يحتضنُ المشاريعَ الثقافيّة لجميع أبنائه ويحتضن هذه التنوعات. هذا المجتمع هو باعتبار آخر مجتمع سياسي نظّمَ نفسه في مؤسّسة كبرى لإدارة شؤون حياته وتطويرها هي مؤسّسة الدولة. بهذا المعنى تستطيع كل مؤسّسات الدولة أن تقوم بمهامها على أكمل وجه بصرف النظر عن دين من يتولاها. وهناك قضاء وضعي في لبنان متصل بالدولة أي بالاجتماع

(1) م.ن. ص48.

السياسي وهناك قضاء شرعي متّصل بالمجتمع الأهلي لا علاقة له بالدول»[1].

يلفت القارئ مما سبق التحوُّل الطارئ والمنحى التغييري في فكر شمس الدين، حيث كان يهفو في أوّل تصانيفه إلى الدولة الإسلاميّة، لكنه يرنو بعد سنوات عجاف من التاريخ اللبناني إلى دولة غير إسلاميّة كان وصَفَها سابقاً بأنها جاهليّة. رُبّما هذا التحوّل هو مخاض التجربة المباشرة في العمل السياسي الميداني والبعد عن التنظير ـ بعيد المدى ـ أو بسبب الانتقال من الخيارات إلى الضروريَّات.

ثانياً: الشيعة وأوطانهم:

كان للشيخ محاولات حثيثة مع الأقليَّات الشيعيّة في العالم العربي، يدعوهم فيها إلى التعاطي الإيجابي مع أوطانهم كخيار أساس لهم، وإلى المشاركة الفعّالة مع الهيكليّة التنظيميّة لبلادهم والبُعد عن موقف الرفض والتأنّي والابتعاد.

فالتوجيه الفكري والفقهي السياسي التنظيمي الصادر عن أئمة أهل البيت وخاصّة الإمام الصادق في ذروة التفاعل الداخلي داخل الأُمَّة الإسلاميّة بين التيارات المختلفة، يدعو الشيعة إلى الاندماج في الأُمَّة وإيصاد نظام المصالِح ويحذِّرُهم من أن يتمايزوا بأيِّ شكل من أشكال التمايز في الوضع التنظيمي للمجتمع. ويكفي ملاحظة بعض النصوص، منها رسالة الإمام الصادق لعموم الشيعة تدعوهم للاندماج وإلى الإغضاء عن بعض مظاهر التمييز التي يمارسها ضدّهم الآخرون وضد حالة الانكفاء التي كانت سائدة[2].

---

(1) شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، م.س، ص95.

(2) شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، م.س.، ص146.

كما أنّه يطلب من الشيعة اللبنانيين نفس الأمر، حيث إنَّ اتفاق الطائف أعاد الاعتبار لمشاركتهم السياسيّة الفاعلة في الإدارات، وأصبحوا طائفة لا يتماسك الوطن بدونها، عليهم أن يؤمنوا بشريعته وصيغته الجديدة ومشروعه الذي لا يوجد بديل عنه.

ولا يمكن إقامة دولة إسلاميّة فيه، لأنها إنما تكون في المجتمع الإسلامي الخالص، ولا تُلزِمُهُ الولاية العامّة للفقيه لأنه لا يؤمن بها، لأنها تكون في الدولة الإسلامية وعلى أساس ولاية الأُمَّة على نفسها، فيكون الفقهاء مصدراً للفكر الفقهي والقانون الإسلامي وليسوا حاكمين[1].

لذلك تكمن دعوة شمس الدين للشيعة في لبنان إلى المُواطَنة الكاملة التي من أساسها:

1 ـ اعتبار لبنان وطناً نهائياً لهم والانتماء إليه إلى جانب تديُّنهم.

2 ـ لا مرجعيّة لأي دولة أخرى بالنسبة لهم، نعم هناك تبادُل شعور لا تبعيّة.

3 ـ المشاركة في صنع القرار السياسي والاقتصادي والإداري، وعدم الانكفاء عن ذلك.

4 ـ في ممارسة السلطة يجب أن يبتعدوا عن الشعور الطائفي، ليمارسوا عملاً مدنياً خالصاً.

5 ـ الربط بالمحيط العربي والإسلامي يجب أن يكون على أساس الوحدة الشعوريّة، لا على أساس التبعيّة.

ثالثاً: المقاومة وحدودها

عند القراءة المتأنّية لمطالعات شمس الدين ومحاضراته يلفت رؤيته ونظرته للمقاومة التي يضعها بين حدّين، حدّ الدفاع المشروع وحد تجاوز

(1) م.ن.، ص102.

الحدود المحظور. يرفع عنها التأطير ليضع لها الأهداف التي يجب أن تلتزم بها، وأيُّ تجاوزٍ للغايات مُستلزم لفقدان ركيزتها الشرعية.

والمقاومة التي نهضت تحت سقف المشروع الوطني اللبناني ونمت في ظلّه هي مقاومة الشعب اللبناني لا فئة واحدة منه وكل المناطق لا منطقة واحدة منها، وهي مقاومة الدولة والمجتمع والجيش والأهالي والأحزاب... وكل ذلك تحت سقف وفي ظلِّ المشروع الوطني الذي هو الحصن والحضن والمرجع والمآل[1].

ويقوم جوهر المقاومة على ثلاثة أبعاد:

الأوّل: والأساس هو موقف الممانعة السياسيَّة والمقاومة السياسيَّة، وهذه شرطها أن ترتكز على وحدة وطنيّة راسخة في الرؤية المبدئيّة لقضيّة الاحتلال.

الثاني: صمود الأهالي، الناس البسطاء والشرفاء في بيوتهم وقراهم وأماكن عملهم، وعدم استسلامهم النفسي، وهذا قمَّة المقاومة.

الثالث: العملُ المُسلّح، وهو عنصرٌ أساس في اكتمال حركة المقاومة وفعاليتها، ولكن ما كان لهذا العنصر أن يؤثِّر لولا أنَّه في حضن الموقف السياسي والمدد الشعبي الذي هو الأب الطبيعي لولادة العمل المسلَّح واستمراريته[2].

وإذ يركّز شمس الدين على الطابع الوطني للمقاومة فإنه لا يُهمِل الطابع العربي والإسلامي لها، فهي ليست مُنتزَعة من خارج الأُمَّة الإسلاميّة والقوميّة العربيّة، بل من مصاديق هذين المفهومين وأبناء هاتين الدائرتين، «فنحن في لبنان محكومون بثلاث معادلات المعادلة الأولى هي

(1) شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، م.س، ص166.
(2) م.ن، ص110.

المعادلة الوطَنيَّة فالإسرائيليون يحتلّون أراضٍ لبنانيّة، والمعادلة الثانية هي المعادلة القوميّة أو العربيّة فالإسرائيليون يحتلّون فلسطين العربيّة، والمعادلة الثالثة هي المعادلة الإسلاميّة فالإسرائيليون يحتلون بلاداً إسلامية وشرَّدوا شعباً مُسلماً وينتهكون مقدّسات إسلاميّة. والمقاومة ضد الكيان الإسرائيلي تخدم المعادلات الثلاث فكوننا لبنانيين نقاتل وكوننا عرباً نقاتل وكوننا مسلمين نقاتل»[1].

هذا لا يعني أننا نقاتل عن العرب وعن المسلمين لأنّنا بعض العرب وبعض المسلمين، ولا يمكن أن نأخذ على عاتقنا تنفيذ قرار عربي على المستوى القومي أو الإسلامي على مستوى الأُمَّة الإسلامية... ولكن إذا وجد قرار عربي قومي بالمقاومة فنحن جزء من أي قرار في هذا الخصوص.

يؤكِّد شمس الدين على أنَّ المقاومةَ ليست غاية وليست مشروعاً خاصًّاً بحدِّ ذاته ناهيك عن أن تكون فئة خارج مشروع الدولة والمجتمع في لبنان. المقاومة أداة ضغط سياسيَّة لها غاية التحرير لا غير، ووظيفتها أن تخدم هدف التحرير الذي يقوم به المجتمع بجميع مؤسَّساته السياسيَّة والأهليَّة[2].

وحملُ السلاح إنَّما هو لتحقيق جلاء القوات الإسرائيلية المُعادية فقط، فإذا انسحبَ الإسرائيليون إلى ما وراء الحدود الدوليَّة مع فلسطين من دون شرط لا يعود عندنا مُعادَلة وطنيَّة، ومن ثم فإنَّ المقاومة المسلّحة ضدّ الكيان الإسرائيلي لا يعود لها غطاء، فهي مستمرَّة ما دام الاحتلال موجوداً فإذا انسحب الاحتلال وفقاً للقرار الدولي تتوقّف المقاومة[3].

---

(1) شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، م.س، ص67.

(2) م.ن، ص114.

(3) م.ن، ص69.

يمكن ـ مما سَبق ـ استكناه المواءمة الذي قام بها شمس الدين فيما بين المقاومة والمُواطَنة عبر:

1 ـ المقاومة جزءٌ من المشروع الوطني اللبناني وليست دخيلة عليه.

2 ـ المشاركة الشاملة للمجتمع اللبناني ركنٌ أساس لاستمراريّتها.

3 ـ شرعيَّة المقاومة تتوقّف عند الحدود اللبنانيّة، حيث تحقّق أهدافها في تحرير لبنان، وأيُّ خطوة خارج الحدود تتطلّب إجماعاً لبنانيّاً وقراراً عربيّاً أو إسلاميّاً.

4 ـ المقاومة جزء من أدوات الضغط السياسي اللبناني، ضمن مشروع الدولة غير خارجة عنها وفي إطار العمل الشعبي الوطني.

5 ـ يجب اعتبار المقاومة خارج الفئويّة الداخليّة، فرغم ما يُحتِّم الواقع عليها من اصطباغٍ ديني كون المنطقة المحتلَّة في أغلبها لشريحة من اللبنانيين، يجب اعتبارها خارج هذا الإطار.



القسم الثاني: تشييد البناء المعرفي للاجتماع الشيعي عند السيّد موسى الصدر

بعد أن بقيَ شيعةُ لبنان على هامش الحياةِ السياسّية، وفي أتون القفصِ الإقطاعي، وتحت ظلالِ الإحجام التنموي جاء السيّد موسى الصَدر لينقلَ هذا الواقع المرير إلى آخر جديد. لم تكن الحركة الصَدريّة تغييراً على مستوى الفكر دون الخوض في الواقع المرير، ولا كانت حركة ميدانيّة بدون المرور بالدافع النظري المُريب، إنّما كانت ثورةً على مستوى العقل ونهضة على مستوى العمل، ويمكن ههنا الوقوف على أمور:

الأوّل: المُواطَنة:

تبدو مشتقّاتُ مصطلحِ الوَطن سِمَة أساسيّة في خطاب الصَدر، فتجد تحليلاً لمفهوم الوَطن وتأسيساً لفكر المُواطَنة وترسيخاً لروحِ الوَطنيَّة، الأمر الذي يُظهر الاهتمام البالغ منه لهذا الأمر.

فالإيمانُ حقيقةُ وجود الإنسان، وحبُّ الوَطن من الإيمان، وهو أبعاد الإنسان وارتباطه بماضيه وبمستقبله، صلته بأهله، بمواطنيه، بالبشر جميعاً. وهو أرض الإنسان للتحرك وإمكانية للنمو[1].

---

(1) ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام السيّد موسى الصَدر، ط1، ج2، بيروت، دار بلال، 2000، ص378.

والحاجةُ للأوطان ليست ترفاً فكرياً أو رغبة في اتساع رقعة المسكن أو اتفاقية مكتوبة تربط بين المناطق المتعددة، بل هي حقيقةُ التطور والنمو التدريجي في المنافع والأخطار والمصالح والأضرار، وهي أيضاً المشاركة المُحقّة في الآلام والآمال[1].

لذلك يتصدرُ الوَطن أولويّات السيّد الصَدر واهتماماته القصوى، لأنه المُنطلق والأساس في أيِّ عملٍ جاد ذي قواعد راسخة، وبقاؤه الأساس لكلِّ مشروع عمراني أو نشاط ثقافي أو اقتصادي أو اجتماعي[2]، والمواطن مكلَّف ببناء هذا الوَطن، لأنه إذا لم يبقَ وطنٌ، فماذا يبقى له؟ يعتبر السيّد أنّ بقاء لبنان الموحّد أساسٌ حيث ركّز على أمور:

1 ـ **الوحدة الوَطنيَّة:** أي شعورُ الفرد بانتمائه إلى الوَطن، فهي تولَد من وحدة الوَطن وإذا ما أُصيبت هذه الوِحدة بأيِّ تفكّك فإن الوَطنيَّة تصبح أيضاً موضع شك[3].

أما الوِحدة الوَطنيَّة فهي في الواقع وحدة النيّات والقلوب، وحدة الأهداف، يؤكّد عليها الإمام حين يخاطب إسرائيل «إعلمي أنّنا قبلنا أمانة الله وأمانة الإنسان التي هي وحدتنا الوَطنيَّة الشاملة للمسلمين والمسيحيين»[4]. هذه الوِحدة رسّخها نظرياً عبر الائتلاف والوِحدة بين المذاهب الإسلامية وعبر التعايش والحوار بين المسلمين والمسيحيين. وقد اعتبرَ الصَدر أنَّ هذه التجربة الفريدة من العمل بين الدينين عليها واجب الاستمرار لأسباب: أوّلاً حفظُ الوَطن واستمراره: فالمسيحيون إخوانٌ للمسلمين في الوَطن وفي العروبة وفي الإيمان، يجب الالتزام بأخوّتهم

---

(1) م.ن.، ج2، ص217.
(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، ط1، بيروت، 2008، ص126.
(3) الكلمات القِصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في2 / 1/ 1974.
(4) م.ن.، خطاب في21/ 12/ 1976.

وبعلاقاتِ المواطنيّة الصادقة معهم[1]. هذا التعايش بكل ما للكلمة من معنى قدر لبنان والبديل عنه هو التقسيم[2] الذي هو خراب الوَطن وضعفه ووهنه.

لذا، فالتقسيم أي الفكرة الجنونية والمؤامرة التي تطعن لبنان هو البديل الحتمي لسقوط الوفاق الوَطني. وعلى الجميع بمقتضى الإيمان بالوَطن والدين والمذهب أن يمنعوا هذا الخطر ولو بقوة السلاح[3]. فالوَطن لا يعيش إلا بالتعايش ولا يستمر إلا بوحدة المسيرة ولا يحيا إلا بوحدة الهدف والعمل.

2 ـ **رسالة عالميَّة:** فالفرادة في لبنان والتميُّز فيه مُتمثّل في كونه مجتمع مُصغّر عن العالم، والوفاق بين أطياف شعبه وأديانه يعني القدرة على الوفاق العالمي والحوار الكوني. كما إنَّ رسالةَ المسيحيين تتمثّل بأن يكونوا أمّة واحدة مع المسلمين العرب في وحدة لبنان، فهم ينقلون حضارةَ الشرق إلى الغرب لكونهم عرباً، وينقلون حضارةَ الغرب إلى الشرق لأنّهم مسيحيّون. هم الحوارُ وأدواته ورسله وهم رسلٌ لخلقِ الحوار والتكامل بين الإسلام والمسيحية، بين الشرق والغرب، بين العرب وأوروبا فرسالتهم هي في وحدة هذا الوَطن[4].

ولبنان بواقعه البشري، مدعوّ لأداءٍ حضاري في العالم من خلال مستوى التعايُش ومن خلال دوره في الحوار العربي الأوروبي. هذا التعايُش ليس أمراً لبنانيّاً متروكاً لاختيار شعبه مع كامل قناعاته بالتعايُش،

---

(1) همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام السيّد موسى الصَدر، لا.ن.، لا.م.، 2003، ص54.

(2) ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج7، ص153.

(3) م.ن.، ج6، ص291.

(4) همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام السيّد موسى الصَدر، لا.ن.، لا.م.، 2003، ص54.

ولكنّه أمانةً حضاريةً تاريخية أمَّنَ اللهُ عليها هذا الشعب. وقد اصبحت هذه الأمانة، أي الوِحدة الوَطنيَّة الشاملة للمسيحيين والمسلمين، موضع آمال العالم ومثالاً متجسداً لمستقبله وواحةً نموذجية لحضارته المستقبلية[1].

3 ـ **بقاء لبنان ردٌّ على الوجود العنصري لإسرائيل**: فوجود لبنان كبلد للتسامح، متعدّد الطوائف برهانٌ قاطع ومناقض لوجود إسرائيل القائم على العِرق والمتحدي لكلّ المجتمعات والأفكار القائمة. ولبنان دولة تشمل مذاهب مختلفة وعناصر متنوعة تعيش بنظام ديمقراطي مسالم لا يروق لدولة تقوم على أساس عنصري ومذهبي[2]، لذا ستحاول هذه الجهة تبديل الآمال باستمرار لبنان وتفتيت الجهود المؤدية للوحدة اللبنانية، وهدفها الأول من هذه المؤامرة ضرب صيغة التعايش اللبناني وإثبات صحة النظرية الصهيونية القائلة باستحالة التعايش بين الأديان في الشرق الأوسط. هذا التركيز من السيّد الصَدر على مفاهيم الوَطن والوَطنيَّة والوِحدة الوَطنيَّة من العناصر الأساسية في مفهوم المُواطَنة الذي لا يكتمل إلا بعناصر داخلية تحرك الفرد نحو كيانه أهمها الحس الوَطني.

ويقوم مفهومُ المُواطَنة عند الإمام على أُسُس:

أوّلاً: التنمية:

إنَّ صوت الصَدر ارتفع لرفع الحرمان بشكل مُلفت، حيث يعتبر بأنَّ الصوتَ يجب أن يرتفع للنداء بإنصاف المناطق المحرومة وعندئذ نصل إلى المواطنية. فالشرط الأول في المواطنية هو الإنماء لرفع الحرمان والحيف عن المناطق الفقيرة. وقد أولى الصدر الاهتمام بالمناطق المحرومة

(1) ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج 8، ص130.
(2) ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج2، ص466.

الثلاث: الجنوب وبعلبك وعكار. وكان للجنوب المكانة الأبرز في نداء الصَدر كونه المنطلق للتحرك والمصدر للاستمرار. إنَّ محنةَ هذه الأرض بالدرجة الأولى هي محنة السلطة الشرعيَّة وغياب الأمن وغياب الخدمات، وهو غيابٌ يؤدي إلى غياب الترابط بين المواطن والدولة وبالتالي إلى أزمة مواطنيّة حقيقيّة.

والحرمان أرضيةُ الانفجار وجوهر التخلُّف اللبناني، وقد اتّسعت رقعته وتعمّق، وتحوّلَ الكثير من المواطنين إلى محرومين وانقطعت سبُل المعيشة المتواضِعة[1]. ومن أسخفِ أمور هذا البلد الحاجة حتى إلى لقمة خبز نُطعمها للجائع، والحاجة إلى فراش نُعطيه للمتشرد. هذا الحرمان يخلق في النفس شعوراً غاضباً، ويجرح كرامة الإنسان، ويُكوِّن طبقات ستشكل عائقاً أمام أفرادها للدخول في بوتقة الوَطن والشعور بالمواطنية.

ويمكن أن نُميّز مرحلتين أساسيتين في عمل السيّد، بدأت الأولى مع وصوله في نهاية عام 1959م واستمرت حتى اندلاع الحرب الأهلية 1975. في هذه المرحلة تركزت مقاومة الصَدر وحركته وخطابه التعبوي والتحريض على رفع الحرمان عن المناطق التي يسكنها الشيعة في لبنان، وعلى رفع الغبن عنهم في التوزيع الطائفي داخل دوائر الدولة وإداراتها الرسمية مقارنة بالطوائف الأخرى. وكان يذكر بما يتعرض له الجنوب من اعتداءات اسرائيلية ومن تهميش على مستوى التنمية بوجوهها كافة التعليمية والصحية والزراعية[2].

ولم تكن نظرة الصَدر ومقاومته للحرمان مقتصرة على الشيعة فقط،

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 16/ 4/ 1976م، ص189.

(2) جماعة من الباحثين، الهوية الثقافية، د. طلال عتريسي، بيروت، مركز الإمام الصَدر، ط1، 2000، ص263.

فالظلم ليس له طائفة. الظالمون من كلِّ الطوائف، حيث يقول إننا مع كلِّ المظلومين من جميع الطوائف، بل يُقْسِم أربع مرات «بألا نهدأ طالما يوجد في لبنان محروم، شيعياً كان أو غير شيعي، طالما توجَد في لبنان منطقة محرومة»[1].

ويتركز مفهوم الغبن والحرمان عند الصَدر على نظرة محورية ويتحرك نحو أهداف محوريّة عنوانُها العدالة للطوائف والمناطق عامة. كما أنّ هناك علاقة جدلية بين الوِحدة والانطلاق أو العدالة، والتمييز هو عامل إضعاف للوحدة وانتهاك لحقوق المواطن واعتداء على كرامته الشخصية. أما العدالة وكرامة المواطن فتشكلان حزام الامان للوحدة، حيث يقول إن الاستبداد والطغيان وتجاهل حقوق الآخرين تزعزع كيان البلد وتُعرِّض مستقبله للخطر[2]. وقد أخذ السيّد الصَدر على عاتقه المطالبة بحقوق المحرومين عملياً من خلال إنشاء حركة المحرومين التي هي حركة المطالبة بحقوق المحرومين. ومحتوى الحركة هو السعي لكي لا يبقى في لبنان محروم أو منطقة محرومة، وهي حركة عفوية واضحة سهلة وممتنعة إلى درجة لا غموض فيها[3].

ثانياً: المشاركة السياسية:

تحوَّلَ الفرد في المجتمعات الديمقراطية من شخص واقع تحت تأثير فئة من صُنَّاع القرار إلى مؤثر في تحديد أصحاب السلطة وأخيراً مشارك في صنع القرار السياسي. وكانت المرحلة الثالثة تأكيداً على مفهوم المُواطَنة كشعور يتأثر به المواطن وترسيخاً لمفهوم الوَطن كجامع ينتمي إليه الأفراد.

---

(1) مجموعة من الباحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، د. ساسين عساف، بيروت، مركز الإمام الصَدر، ط1، 2001، ص245.

(2) مجموعة باحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص245.

(3) مجموعة باحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص245.

ورغم أنّ الصَدرَ قد وقف موقف المعترض على الطائفية، فقد وجد أنَّ إشراكَ الطوائف بشكل متوازن في مؤسسات الدولة هو المبدأ الثابت لضمان وحدتها[1]. وحتى لو اعتبر مُشرّعو الدستور اللبناني أنّ الطائفة تكبح جماح الأقوياء في السباق المُعاش ضمن الديمقراطية وتضمن فرصاً شبه متكافئة للمواطنين حيث تحفظ للفئات المحرومة حصصها في الوظائف والموازنة ومختلف الحقول والامتيازات إلا أنّ التجربة أثبتت عدم صوابية هذا الاعتبار[2].

إنّ الأصلَ الثابت في ركن المُواطَنة السياسي، هو أن لا وحدة خارج مبدأ المشاركة المتوازنة. وإشراك الطوائف في مؤسسات الدولة ضمان وحدتها لأنه من جهة أولى ينأى بالطوائف عن بناء مشاريعها الخاصة والمستقلة، ولأنه من جهة أخرى يمنع الطغيان والهيمنة[3].

وأما الأساس في بناء وحدة وطنيّة متكافئة فهو أنه لا امتياز تاريخياً لطائفة على أخرى في خدمة الوَطن والدولة. وتنظيمُ الطوائف هو لتفعيل المشاركة في بناء الدولة وحماية الوَطن خارج الطموحات الخاصة والمتعادية مع طموحات الطوائف الشقيقة[4].

وقد كان من أولويات برنامج الصَدر إعادة الوزن السياسي لشريحة ضخمة غير ممثّلة على غرار الطوائف الأخرى التي أوجدت لأنفسها ثقلاً سياسياً، فالجنوب يعاني حرماناً مُزمناً ومواطنوه يعانون حياةً صعبة والوضع الاقتصادي رديء والسبب في ذلك كلّه ضعف التمثيل السياسي. وهذا ما يؤدي إلى ضعف الشعور الوَطني لدى المواطن. فالمُواطَنة لا تكتمل كمفهوم ولا تنطبق كمضمون إلا مع العدل والانصاف في مسائل الحكم

---

(1) ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج5، ص134.
(2) همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام الصَدر، م.س.، ص42.
(3) مجموعة من الباحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص246.
(4) م.ن.، ص246.

والسياسية، وكلما شعرَ المواطن بأنّه غيرَ ممثّل ولا مشارِك في صنع القرار كلما ضعُفَ إيمانه بوطنه وقلَّ انتماؤه إليه.

لقد كان همُّ الإمام في مسيرته النضالية والفكرية هو إشعار الجميع بأنهم أعضاء بعضوية كاملة في جسم الوَطن وبُنية الدولة. فاللبنانيون ليسوا أبناء تابعيات دينية مذهبية وطائفية بل أبناء جنسيّة واحدة هي الجنسيّة اللبنانية، وهم خاضعون لقوانين الدولة اللبنانية وأنظمتها. الولاء الوَطني لا الطائفي هو الحدُّ الأدنى من شروط المواطنية[1]، ووحدة الجنسية تفرض وجود قوانين وأنظمة عادلة تحمي المواطن وتوفر له حقوقه المدنيه والسياسية كاملة والشروط الاجتماعية والاقتصادية الكفيلة بتحقيق الإنصاف وبتأمين المشاركة الفاعلة في صنع القرارات الوَطنيَّة. إنّ المُواطَنة تقوم على مبدأ المشاركة وتكتمل بها[2].

إذاً المُواطَنة في الأنظمة الديمقراطية والدول الحديثة التي تحترم حقوق الإنسان تتعارض مع تصنيف المواطنين منذ ولادتهم ولا تجعلهم يدفعون أثماناً أرضية متفاوتة لانتماءاتهم السماوية، وتُوجب بينهم العدالة التي تُلغي الإمتيازات بين مواطن وآخر[3]. وكان التركيز الدائم من الإمام هو في وجوب أن «نقوّي هذا الإتجاه الوَطني الواحد بالمشاركة الحقيقية التي هي الميثاق الحقيقي وهي المواطنية الصادقة والوِحدة الحقيقية»[4].

ثالثاً: الحقوق والواجبات:

تَظهر المُواطَنة في فكر الإمام حين يستدلُّ عليها من فهمه للوطن، فالوَطن حقٌّ وواجب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فالحقّ من دون

---

(1) مجموعة من الباحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص 253.
(2) م.ن.، ص254.
(3) م.ن.، ص254.
(4) مجموعة باحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص253.

واجب صفة للمزرعة، والواجب من دون حق استعمار محض. لقد وجدَ الإمام في الموطن مواطنين عليهم واجبات وليست لهم حقوق فهم لا يعيشون في وطن بل في مستعمرة، ووجد فيه مواطنين لهم حقوق وليست عليهم واجبات، فهم لا يعيشون في وطن بل في مزرعة. المُواطَنة الحقَّة ليست هي المستعمرة ولا المزرعة، إنما هي الوَطن الذي يعيش فيه المواطنون سواسية في الواجبات والحقوق[1]. فالمُواطَنة فعلُ مشاركة، وهذا المفهوم لا يقتصر على كونه فاعلاً، بل يجب التعدّي ليصبح أيضاً منفعلاً، فالوَطن مصدر للفعل والحراك وهنا يكون عليه فرض أداء الواجب وهو أيضاً موئل للانفعال والحركة وهنا يكون عليه فرض إعطاء الحقوق.

هذه الثنائية من الحقوق والواجبات هي ما حاول الصَدر التنظير له والدعوة إليه والتشديد عليه، فلبنان الذي نريده هو لبنان جديد قائم على أسس جديدة، وطن العدل وتكافؤ الفرص حيث يتساوى الجميع أمام القانون. لبنان وطن له حقوق على المواطن وعليه واجبات تجاه المواطن.

الطرف الأوّل: واجبات الدولة: إنّ من أولى واجبات الدولة أن تكون قريبة من السماء ما أمكن، لا تحمي فئة قوية أو ضعيفة ولا تُمثّل مصالح الناس فحسب، أكثرية كانوا أم أقلية. بل من واجباتها أيضاً أن تجعل المواطن يشعر بمواطنية صادقة لكي لا يحسُّ بغربته في وطنه. فالمواطنية بنظر الصَدر إيثار جماعي وترفّع عن مصالح الذات والأنا ومحافظة على المواطن ودفاع عنه[2].

1 ـ **العدل والعدالة**: إن أكثرَ ما يُسيءُ إلى شعور المُواطَنة هو شعور الفرد بالظلم، فلا يعود الوَطن وطنَه ولا الدولةُ دولته، وتصبح ثقافة

---

(1) م.ن.، ص 255.

(2) فضل الله، هادي، فكر الإمام موسى الصَدر السياسي والإصلاحي، ط2، بيروت، دار الهادي، 2003، ص85.

الهروب والبعد والنأي سائدة ولا مرجع للمواطنين إلا ما تعدّى حدود الوَطن، ولا مَوئل لهم غير ما تجاوز سلطات الدولة.

وقد أولى الصَدر هذه المسألة أهمية فائقة، حيث يشير إلى أنَّ العدل أساس شموخ الأوطان فضلاً عن بقائها ولا سيّما لبنان الذي أكبرُ رأسمالِهِ إنسانُه[1]. إنّ العدل وبالعدل وحده تُبنى الأوطان، والعدل يكون بالسلوك وفي الحكم والقول. كما إنّ العدالة الاجتماعية والحرية المسؤولة والاحترام المتبادل عناصر ثلاثة ضرورية لخلق الوِحدة الوَطنيَّة، بل إنَّ جميعَ المطالب تتلخص في كلمة واحدة هي العدالة لجميع المواطنين[2].

هذه المبادىء التي تجدُ جذورها في الفكر الديني، غير بعيدة عن التفكير الإنساني، بل هي فيه بمثابة الروح. وقد كان الصراع تاريخياً بين الراعي والرعيّة أو الملك والشعب أو السلطة والمواطنين يعود إلى تأسيس العدالة والحكم وِفقهما وطِبقهما.

ومفهوم العدل قامت عليه الثورة الفرنسية وأصبح من أساسيات التشريع لأنه الجذر الذي ينبت من خلاله فكر المُواطَنة ويربط المواطن ويزيد علاقته به. أخيرًا، تظهر ضرورة العدالة على المستوى الاقتصادي من خلال سعي الدولة لإنتاج فرص عمل للمواطنين والعمل على إلغاء حالات الفقر في المجتمع وعلى المستوى القانوني فالدولة لا تُفرِّق بين المواطنين، لا في الجنس ولا في الدين ولا في الأصل والمجتمع، متساوون أمام القضاء المدني.

2 ـ **الحريّة**: هي صنوُ العدالة وشقيقتها وركن المُواطَنة الثاني، بها يشعر

---

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 12/ 6/ 1971، ص45.

(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 22/ 3/ 1974، ص124.

المواطن بمواطنيته ويركن الفرد إلى دولته ويسعى للذود عنها بكلٍّ ما يملك. هذه الحقيقة الإنسانية والدينية أصلٌ في المُواطَنة وأحد مقوّماتها.

وقد ركز الصَدر على هذا الأمر، حيث اعتبر أن العدالة الاجتماعية والاحترام المتبادل مع الحرية المسؤولة هي الثلاثي الذي جعل ويجعل من كافة العناصر المختلفة جسداً واحداً[1]. أمّا الوقوف في وجه الحرية فهو حجاب أمام أفضل وسيلة لتجنيد طاقات الإنسان كلّها، فالفرد لا يستطيع أن يخدم في مجتمع لا تسوده الحرية[2].

وفي موقف آخر يؤكّد الإمام على أنّ هناك أسُساً ثابتة تُشكِّل الأعمدة الأساسية لبناء المستقبل، أهمها الحرية وإقرار العدالة الاجتماعية، أما الحرية وخاصة في لبنان فهي شرط أساسي لبقاء صيغة التعايش فيه، وبالتالي لترسيخ وحدته[3].

والحرية تظهر على المستوى السياسي حين يكون المواطن فاعلاً في الحياة السياسية، له الحق في الانتخاب والترشيح والاعتراض، وله المشاركة في الأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي، ولا يجوز محاكمته على رأيه السياسي. وقد نبّهَ الصَدر مِراراً إلى أنَّ على الحاكم أن يُعوِّد نفسه ويروضها لاستقبال الرأي المختلف والمعترض والناقد لأن ذلك مفتاح الحكم والتطوُّر والاستمرار.

ورغم أنه دعا إلى الحرية على الصعيد الاقتصادي والإعلامي باعتباره مصدر خيرٍ وقوة لبنان، فقد وضع حدّاً لهذه الحرية وهو أن لا يصلَ الإعلام وحريته إلى مستوى التضليل وإعطاء الأمور أحجاماً أكبر من

---

(1) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج8، ص 108.

(2) م.ن.، ج1، ص 189.

(3) م.ن.، ج8، ص164.

حقائقها فهذا تجاوزٌ للحرية، فعلى حرية الفرد أن لا تصطدم مع حرية الآخرين لأنّ ذلك يشكل مَهلكاً لها وضياعاً.

3 - **الدفاع عن المواطن**: إن أحدَ أهمّ واجبات الدولة هو الدفاع عن المنتمين لها، عن أنفسهم وأموالهم وأرضهم وممتلكاتهم، وهي مسؤولية يجدر بالسلطات عدم إهمالها حتى لا تتعاظم قوة أفراد أو جماعات على حساب السلطة المركزية.

وقد اعتبر الصَدر أنّ الشرط الأول في المسؤوليات الوَطنيَّة هو الدفاع[1]، فالإيمان راسخ في قلبه بضرورة الدفاع أمام إسرائيل لأجل الوَطن ولأجل الجنوب[2]. ويلعب الجيش الدور الأبرز في هذه المعركة، لأنه العمود الفقري لبناء الدولة، وهو سياج الوَطن والبوتقة التي ينصهر فيها أبناء لبنان ليصبحوا سلوكاً وحقيقيةً مواطنين صالحين وهو روح الوِحدة الوَطنيَّة[3].

ويعود الدور الأبرز في الدفاع عن المواطن لمتولّي السلطة وقادتها، وأيّ تقاعس يعني التخلّي عن المسؤوليات، فلبنان ليس أولَ وطن صغير يتعرّض للاعتداء من قبل قوّة غاشمة أقوى منه، ولكن الخطر كلّ الخطر أن يكون أوّل وطن لا يريد أبناؤه من مسؤولين أو غيرهم أن يدافعوا عنه لاعتبارات وهمية لا تؤخذ بعين الاعتبار إطلاقا[4]. وهنا لو تخلّف أصحاب القيادة عن القيام بواجباتهم الوَطنيَّة، ولو لم يعد يشعر المواطن بالأمن في وطنه، وتقاعسَ الجيش عن أداء مهمته فلا ريب أنَّ حمل السلاح يكون بعد ذلك حقاً مشروعاً بل واجباً مفترضاً على أبناء الأرض.

---

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م.س.، ص 246.

(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م.س.، ص120.

(3) همداني، غسان، من روائع اقوال أقوال الإمام الصَدر، م.س.، ص116.

(4) م.ن.، ص109.

ويكون السلاح بذلك زينة الرجال خاصة عندما لا تكون ممارسته إلا في سبيل الأهداف الوَطنيَّة الكبرى وهي وحدة لبنان.

والدفاع الذي يطالب به الصَدر ليس في مقابل العدوّ الخارجي فقط، بل أيضاً الدفاع عن المواطن من اعتداء أخيه المواطن، ومن اعتداء المسؤول على المواطن. وعندما نُلقي مصطلح المواطن لا نقصد المواطن الشيعي فقط ولا الجنوبي فقط بل أيّ مواطن من أيّ طائفة ومن أيّ منطقة، فمواطنو عكار من أهل السُنَّة إخوانٌ لأهل القاع من النصارى وإخوانٌ لأهل الجنوب من الشيعة، والضيمُ الذي يصيب أحدهم يصيب الآخرين، وبالتالي فالدفاع الذي يجب على الأول يجب على الآخر.

الطرف الثاني: واجبات المواطن: لا يقتصر واجب المواطن برأي الصَدر على الأمور الشكلية والخارجية، إنما يدخل في جوانيّة الإنسان نفسه وروحه وطريقة تفكيره. ولا يقتصر واجبه على علاقته بوطنه إنما يمتد إلى العلاقة مع أفراد مجتمعه.

ويؤكّد مفهوم المُواطَنة على ذلك، فهو ليس تعبيراً عن علاقات عابرة سطحية، إنما هو تجسيدٌ وأداء يكتنف الإنسان من الداخل ويكتنه تفكيره وعقله، ومن واجبات المواطن يتولّد شعور المُواطَنة.

1 ـ **الإيمان بالانتماء للوطن:** حيث يرتبط المواطن بأرضه لا كأرض تحتوي على تراب وحجارة إنما كمكان له روح وشعور، فعلٌ وانفعال، يحتوي على تاريخ وقيَم وحضارة وشركاء. إذا كان بالإمكان التشكيك بأي فكرة طرحها الصَدر أو تأويلها، فلا يمكن التوهّم أو الظن بالانتماء المُخلص لهذا الرجل إلى وطنه ولا بالارتباط المطلق به.

وقد ربط الصَدر هذا الانتماء بالبعد الديني، حيث يقول إنَّ حب

الوَطن من الإيمان الذي هو حقيقة الإنسان[1]، كما إن قضية الوَطن ليست قضية تفاؤل أو تشاؤم، بل قضية بناء. فإنّ الإنسان مُكلَّف بأن يبني وطنه واذا لم يبقَ للإنسان وطن فماذا يبقى له؟ ولبنان ليس وطن طائفة دون أخرى بل هو وطن الجميع، لا نرضى بالاعتداء عليه ولا بهدمه، ولا بجموده، نصونه ونصون استقلاله ووحدته وسيادته وحريته بدمائنا وأرواحنا[2]. أما طائفة موسى الصَدر، فيؤكِّد السيّد أنَّ اللبنانيين يعرفون أنهم هم المتمسّكون بالدرجة الأولى بلبنان ويحفظون لبنان ويصونون ويدفعون عنه كل شر[3]، وبالتالي فانتماؤهم واقعي وصريح ولا التباس فيه.

وقد ورد في ميثاق حركة أمل، أي الوثيقة التي يتبنى الصَدر كلماتها وما بين الكلمات، أن حركة المحرومين هي حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوَطنيَّة وسلامة أراضي الوَطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرّض لها لبنان[4].

أخيراً حاول الصَدر أن يتجاوز الثابت في علاقة الإنسان بأرضه، وتجاوز البعد الإنساني للتأكيد على الالتزام الديني لهذه العلاقة.

2 ـ **المشاركة ورفض التبعيّة:** إنَّ الجسدَ اللبناني الواحد يجب أن يتمتّع بوحدة الشعور والحس، وأن يتّحد بآماله وآلامه وتطلُّعاته وأفكاره. وأن لا يتعدى الفرد على الآخر ولا تتمادى الجماعة على أخرى، بل تكون الكلمة واحدة والتفكير واحداً. وهذا يتطلب عدم التفرُّد في الحكم ولا في اتخاذ القرارات، وعدم حصر السلطة بيد فئة دون غيرهم، بل مشاركة كلِّ الشعب في هذا الأمر، ليتحوّل المواطن من

(1) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج2، ص378.
(2) م.ن.، ج5، ص 348.
(3) م.ن.، ج4، ص 237.
(4) همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام موسى الصَدر، م.س.، ص12.

مجرد متلق سلبي إلى فاعل إيجابي ومحرِّك بنّاء يسعى نحو خير بلده ووطنه، لأنّ الوَطن برأي الصَدر يعيش في ضمائر أبنائه قبل أن يعيش في الجغرافيا والتاريخ، ولا حياة للوطن بدون إحساس بالمواطنية والمشاركة[1].

الإحساس بالمشاركة يتجلى في رغبة المواطن بأن يبني وطنه ويشارك إخوانه ونظراءه في الوَطن بهمومهم وأحزانهم وأفراحهم ورغباتهم من خلال الحل الديمقراطي والانتخابات. وهنا تستطيع السياسة أن تكون عامل جمع وتوحيد لا سبباً في البعد والتفريق، ومن واجبات المواطن أيضاً احترام الأفكار والمعتقدات للآخر من أبناء وطنه، ذلك أنّ الشرط الأساسي لكي نتمكن من أن تجمع هذه الأفكار والألوان والتجارب بين جميع الطوائف في لبنان ونجعلها منطلقات للتعاون هو وجود الاحترام المتبادل بين أبناء هذا البلد[2]. هذا الإحترام هو نفسه ما سبق وذكرناه عن التعايش بين اللبنانيين.

هذا الأمر يفرض على اللبنانيين أن يضعوا خطوطاً حمراء، أهمها استعمال السلاح في وجه بعضهم بعضاً، وقد آلم هذا الأمر السيّد الصَدر وخاصة بعد اندلاع الحرب الأهلية، حيث واجه هذا الأمر بجدٍّ وحسم وحزم واعتبر أنَّ القتال وحمل السلاح على رغم كونه زينة الرجال لا يمكن ممارسته إلا في سبيل الأهداف الوَطنيَّة الكبرى[3]. وإذا كان السلاح زينة الرجال، فالسلاح عندما يكون في وجه الصديق وفي وجه الجار ليس سلاحاً[4]، كما أنَّ السلاحَ الذي يُستعمل داخل لبنان تستفيد منه إسرائيل،

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 4/ 12/ 1969، ص73.
(2) م.ن.، ص 198.
(3) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م.س.، ص 117.
(4) م، ن.، خطاب في 26/ 7/ 1967، ص165.

أيّ طلقة تطلق في لبنان، كأنها تطلق في جبهة إسرائيل على جسمه[1]. وقد وقف عملياً موقف المتحفّظ بل المحارب للاستعمال الداخلي للسلاح، فاعتبر أنَّ السلاح الذي يوجَّه ضدّ الفلسطينيين أو ضدّ بعض القرى غير الشيعية كدير الأحمر أو القاع كأنه يوجّه إليه مباشرة حيث يقول «إنَّ كلّ طلقة تطلق على دير الأحمر أو القاع أو شليفا إنما تطلق على بيتي وعلى قلبي وعلى أولادي»[2].

وعندما أعلن ميثاق حركة أمل أو أطلق الجناح المسلح لها أوضح أن التدريب هو في سبيل قتال إسرائيل والدفاع عن المظلومين وليس سلاحاً طائفياً لحماية أفراد وجماعات من اخوانهم أبناء الوَطن الآخرين، وقد رفض السيّد جملة وتفصيلاً التبعية للخارج، ورغم أنه اعتقد بأحقّية الفلسطيني في العودة إلى أرضه، وأكّد على علاقة اللبناني بمحيطه العربي وشددّ على ضرورة الاستفادة من العلاقات الخارجية الدولية، فقد رفض الارتهان لغيره من خارج حدود الوَطن مطلقاً.

كما أسّس لنبذ فكرة المحاور الداخلية التي تكون انعكاساً للمحاور الخارجية، فيكون الصراع الخارجي على النفوذ نزاعاً داخلياً لخدمته، فلا بدَّ من إخراج لبنان من جوّ المحاور الداخلية التي تعتمد عربياً ودولياً[3].

وحتى لو امتدح الصَدر سوريا والعالم العربي في خطاباته، فقد كان المدح إنّما يناسب ويلائم الأهداف الوَطنيَّة، أما لو أصبح عنصراً للخلاف فلا حاجة له ولا ارتباط به، فصحيح أن سوريا هي الضمانة في مقابل التقسيم، وغير خفيّ أنّ الدول العربية الشقيقة بآحادها وجامعتها هي

---

(1) م.ن.، خطاب 6/ 1/ 1978، ص138.
(2) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج6، ص 15.
(3) م.ن.، خطاب 16/ 9/ 1977، ص211.

امتدادنا وسندنا وعوننا وضمان نجاح قضيتنا[1]، لكن على هذه الدول أن لا تتدّخل سلباً للفرقة بين اللبنانيين، حيث يؤكّد أنّ الخلاف الحاصل لدى اللبنانيين سوف ينتهي سريعاً إذا تُرك دون تحيّز من قبل الدول العربية، وبالتالي فيستطيع العرب أن يكونوا عصر وحدة وباستطاعتهم أن يكونوا مصدر تمزق[2].

رابعاً: المُواطَنة بين الطائفية والعلمانية:

إلى جانب الليبرالية على المستوى الاقتصادي يتبنى الفكر الغربي العلمانية على المستوى السياسي، فالدين ورجاله لا يتدخلون في أمور الحكم والسياسة بل إنّ نطاق نفوذهم وإرادتهم لا يتعدّى أماكن العبادة، فالدين أمور أخلاقية ومبادىء إيمانية تهتم بالجانب الروحي عند الإنسان، ولا يتدخل في علاقات الفرد بغيره ولا بالأمور التنظيمية.

لذلك تتناقض المُواطَنة حسب الفكر الغربي مع الطائفية، فلا حقَّ لطائفة ولا لمذهب ولا لجماعة دينية في أن يكون لها موقع خارج اللعبة الديمقراطية المتمّثلة بالانتخابات، فلا قانون للأحوال الشخصية ولا حصّة في التركيبة السياسية، بل لا وجود لها أصلاً في ذلك. فعلى من يتبنى خيار المُواطَنة أن يرفض الطائفية من أساسها ويدعو إلى اجتثاثها وزرع وترسيخ جذور العلمانية مكانها. يبدو الإمام الصَدر في حديثه عن الطائفية والعلمانية مناوئاً شديدَ السخط والعداء للعلمانية، أما طائفياً فتارة يدعو لإعادة حقوق الطائفة السياسية والاجتماعية وأخرى يرفضها باعتبارها الداء والمرض والجرح الذي يعتمل في خاصرة الوَطن ليحيله إلى التقسيم والتمزّق.

---

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م.س.، ص 260.

(2) م، ن.، خطاب في 25/ 10/ 1976، ص143.

1 ـ **الطائفيّة**: إنَّ وجودَ الأديان والطوائف مصدرُ غنى للبنان لأن مَّعنى ذلك وجود ينابيع مختلفة في مجتمع واحد، كلٌّ ينبوع له تجارب ومكاسب ودراسات وحضارات تُسهِّل مهمة التعاون أي تسهل مهمة العطاء للآخرين[1]، والغنى غنى حضاري وثقافي واسع لخدمة البلد، لخدمة الإنسان في كلِّ مكان ولا خوف من وجود الطوائف إطلاقاً[2].

أما الطائفية فهي أسلوب من نظام الحياة الاجتماعية ارتضاه جماعة لأسباب معينة، فهي ليست ديناً بل هي سياسة[3]. وقد اختيرت رفيقة للنظام اللبناني ولكن بدلاً من أن تكون طائفية بإيجابية يكون هدفها التفاعل مع تجارب كل طائفة وتفاعلها مع الأخرى بما يُعطي لبنان طابعاً حضارياً تحوّلت هذه الطائفية إلى مدلول سلبي أوجد تفاوتاً ثقافياً وعلمياً واقتصادياً في المجتمع[4]، وبرز من كلِّ طائفة شخص يؤمّن لها أكبر كمية ممكنة من المادة لا من الروح ولا من التقرّب إلى الله[5]. لذا فالدين لا دخل له بالطائفية لأن الدين والطائفة لا يدعوان إلى الانكماش والسلبية وعدم الحوار كما تدعو إليه الطائفية، كما إن فشل النظام الطائفي وإساءته للدين لا يعني رفضاً لوجود الطوائف وعدم الاعتراف بها وبفضلها[6]، بل هي ثروة موجودة يجب الاعتماد عليها إيجابياً لتُساهم في نجاح الوَطن.

إعتماداً على ما ذكرنا، فإنَّ وجودَ الطوائف والمذاهب خيرٌ مطلق للبنان، ولكن النظام الطائفي شرٌّ مطلق على لبنان، والذي يغضب فيدعي أنه يدافع عن كرامة طائفته فليس بمؤمن، بل المؤمن هو الذي يفكّر في

(1) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام السيّد الصَدر، م.س.، ص 40.
(2) همدني، غسان، من روائع أقوال الإمام الصَدر، م.س.، ص 40.
(3) م.ن.، ص 41.
(4) ضاهر، يعقوب، موسوعة الأمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج2، ص 536.
(5) م.ن.، ج2، ص363.
(6) م.ن.، ج2، ص 365.

مصلحة المؤمنين وفي مصلحة طائفته وفي مصلحة إخوانه وجيرانه[1]. من هذا الطرح نجد توفيقاً وحلاً لمعضلة دفاع الصَدر عن طائفته بالخصوص من جهة وعدائه للطائفية من جهة أخرى. فهو جاهز للدفاع عن أي فئة أو طائفة تشعر بالحرمان وضعف التمثيل ووهن المشاركة، وتظهر طائفته مثالاً واضحاً على هذا الحيف، لذا لا بدّ من الدفاع عنها، فهو لا يدافع عنها لكونها طائفته بل لأنها طائفة محرومة.

يوضح الصَدر ذلك بالقول «إنَّ المطالبة بحقوق الطائفة هي مكافحة التمييز الطائفي الذي طالما مُورس مع أبنائنا، وإلا فإننا لا نريد إلاّ أن تكون طائفتنا متمتعة بأبسط حقوق المواطنية وتتحمل كافة المسؤوليات الوَطنيَّة»[2]. والمعركة ضدّ حرمان هذه الطائفة ليست موجّهة ضدّ أي طائفة أخرى بالتحديد، إنّما مُسلّطة على أفراد من كل الطوائف حتى تلك المحرومة. هؤلاء الثلّة يمثّلون طائفة جديدة هي طائفة المستأثرين الطغاة المحتكرين، أفرادُها موجودون في كلِّ الطوائف اللبنانية[3]. لقد صبَّ الصَدر كلَّ غضبه على هذه الطائفة وعلى أفرادها، فأيديهم خبيثة وهم الأعداء الحقيقيون للبنان، يحاولون توجيه كلِّ مطالبه، كل احتجاج، كل حركة هادئة أو صاخبة إلى عمل طائفي تخريبي[4]، وما يجعل القضايا السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها تتحول بسرعة إلى قضايا طائفية هو استغلال هذه الطائفة المعادية لتحقيق وجهة نظر أصحابها، حيث لا يتورعون عن تجنيد كافة الوسائل مما كانت لخدمة اغراضهم[5].

في مقابل طائفة الطائفيين أو طائفة الشيطان هذه يوجد طائفة

---

(1) م.ن.، ج3، ص243.
(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م. س.، ص 200.
(3) همداني، غسان، من روائع كلمات السيّد موسى الصَدر، م.س.، ص43.
(4) م.ن.، ص 45.
(5) م.ن.، ص 42.

الوَطنيين، طائفة الله والمؤمنين به، وهي تشمل كلّ مواطن وكلّ إنسان لا يرضى بظلم أخيه الإنسان ولا ينمو على امتصاص دماء الآخرين[1]، وهؤلاء الأفراد موجودون أيضاً في كل الطوائف، فطائفة الوَطنيّين جامعة شاملة لكلّ المحرومين ولكلّ المنادين برفع الحرمان.

هنا تظهر ثنائية الطائفة، فالشيطان مقابل الله، والطائفية مقابل الوَطنيَّة، ونافلة القول إنَّ الطائفية في لبنان مُصطنعة، الطائفيون من كل الطوائف متحالفون والمضطهدون متحالفون. ينادي الصَدر باستبدال هذا النظام، لكن بأي نظام؟

الحل هو نظام مختلف، ديمقراطي، يحافظ على حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم، يحترم المواطنين ويمنع الحرمان عنهم، ليس بعيداً عن السماء. فبدلاً من التقسيم التجاري والطائفي والسياسي الذي أفرغ الأديان من فحواها الحقيقي والذي حال دون وصول الكفاءات إلى مواقع الاستفادة ليس الحل في العلمنة الشاملة أو العلمانية بل هناك حلٌّ ثالث هو النظام المتديّن[2]غير المتعسّف، حيث يبدو كنظام يقوم على تحويل الظلم الطائفي إلى منهج ديمقراطي يعتمد على الكفاءات ويعطي الأمل للطموح الإنساني ويتخلّص من الإقطاع السائد ويُشعِر الشعب بالوِحدة الوَطنية والتسامح والتعايش السلمي والحوار البناء، ويكون الدعامة المتينة لتحرير الإنسان ويربط القيَم والمناقب المشتركة بين الإسلام والمسيحية في الدولة.

يرى الصدر أننا أمام ثلاثة خطوط: التديّن والطائفة والعلمانية «وأنا اخترت لنفسي خطَّ التدين»[3].

2 ـ **العلمانية**: إذا كان الصدر يتصدر الرافضين للنظام الطائفي ويعلن

(1) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج4، ص363.
(2) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام السيد موسى الصدر، م.س.، ص 42.
(3) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م. س.، ص 205.

عداءه له، فهو يرفض ما قد تؤول إليه الأمور من المناداة بالعلمانية كمركب نجاة وحل من مخاض الواقع الأليم والمرير، ويستبق هذا الحل المؤلم بالرفض المطلق للعلمانية، حيث إننا نتمكن من رفض الطائفية والعلمانية معاً وبالتالي نستفيد من مكاسب الدين ونتائجه الإيجابية دون أن نبتلي بسلبيات الطائفيّة وتحطيم المجتمعات[1]. فرفض الطائفية يعني الالتزام بالعلمنة، بل المطالبة باختيار ثالث هو تأسيس الدولة المؤمنة بمعنى الإيمان بالله وما يلازمه من التزام بالقيَم[2].

فالعلمانية ليست حلاً كما يتصّورها بعضهم، وهي لا تعالج مشكلة تغلُّب القوي على الضعيف بل هي تُفقِد أيّ مجتمع الرصيد الروحي الذي يملكه وتشكّل إطاراً إجتماعياً لا بدَّ وأن يتمكن من التغلُّب في النهاية على الصفة الإنسانية في الإنسان[3]. لذلك أعلن الصَدر العداء المطلق للعلمانية، فهي توازي الإلحاد لدى الأفراد وهي انحراف اجتماعي وهي من نتاج الحضارة الغربية، كما إنَّ دعاة العلمانية يخدمون العدو الإسرائيلي بهدفهم وبتفريقهم الصف الوَطني لأنَّ هذا هدف إسرائيل نفسها[4]. لكن ما يمكن أن يُستخلص ويُقرأ من كلام الصَدر، أنه يرفض العلمنة الكاملة ويصبُّ انتقاده عليها وليس على العلمنة الجزئية أو ما أطلقه نائبه في المجلس الإسلامي الشيعي الشيخ شمس الدين العلمنة المتدينة، حيث يقول «إنَّ الدعوة إلى العلمنة بالطريقة التي يطرحونها أي العلمنة الكاملة وإبعاد ملكوت الله إلحاد وانحراف اجتماعي»[5]. أخيرًا طالب الصَدر بإبقاء قانون

(1) م.ن.، ص205.

(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م. س.، ص206.

(3) ضاهر، يعقوب، موسوعة الإمام السيّد موسى الصَدر، م.س.، ج2، ص537.

(4) م.ن.، ج7، ص241.

(5) م.ن.، ج7، ص241.

الأحوال الشخصية ورفض إزالته عبر العلمانية أو غيرها لأنه يحفظ تنوُّع لبنان والثقافة الدينية المتنوعة ولا يكون مانعاً أمام توحيد الشعب.

الثاني: الأمّة كخيار ديني ووطني:

بعد أن كان لبنان يُحضَّر ليكون وطناً منقطعاً عن محيطه العربي ومنفصلاً عن قضايا الأمّة الإسلامية ومرتبطاً بالغرب ومتبنّياً لطروحاته، جاء السيّد الصَدر ليوجِّه البوصلة ويحدِّد الهدف ويصوِّب الاتجاه. فلا بُعدَ عن قضايا العرب ولا اختلاف مع أمور الأمّة.

والجنوب جزء من لبنان بل يجب أن يكون كما يريده الصَدر «جنوباً متمسّكاً بلبنان مرتبطاً بهذه الأمّة موحّداً مع العرب، رأس حربة لهم»[1]. فهو جزء من الأمّة العربية ومدافع أساسي عنها. كما يؤكّد الصَدر على وجوب اليقظة في الدفاع عن الأمّة «فلا عرض للفرد عندما تهتك أعراض الأمّة، ولا يمكن أن يكون للأمة عرض إذا استهترَ الفرد بعرضه»[2]. كما إنَّ الفرد لا يُصبح كبيراً حتى يتّجه نحو الأهداف الكبيرة من خلال تبنّي قضايا أمّته.

بالإضافة لوجوب الدفاع عن الأمّة، رغِب الصَدر في إصلاحها بقدر ما يستطيع والثمن: ليرغب المؤمن في لقاء الله[3]. من حديثه المذكور آنفاً يظهر الصَدر كموجه ومُنظّر ومدافع عن خيارات الأمّة وعن مستقبلها، يريد أن يعرف مكامن الخلل ومواضع الإصلاح وطرق المقاومة والدفاع، ويرمي إلى الاستنهاض والإيقاظ والتطلّع نحو الأهداف البعيدة.

---

(1) مجموعة من الباحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، م.س.، ص125.

(2) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 16/ 4/ 1978، ص204.

(3) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 1/ 2/ 1974، ص117.

لذلك سعى الصَدر نحو إبراز الثوابت التي ترفع الأمّة وتُثبّت قواعدها، والاعتدال في السلوك وفي الحياة شرط أساس لبقائها. فعدم الإفراط والتفريط والأمّة الحيّة هي التي تقرن العبادة مع الدفاع فلا استسلام للقوة ولا طغيان على الضعيف[1].

لقد هزّ واقع الأمّة المرير السيّد الصَدر، وروّعه ضياعها، وآلمه ضعفها. لذلك جدَّ في تبنّي ما فيه خيرها، وحلم أن يكون زمنه بداية العودة إلى الحضارة، وإلى التقدّم، فإعتبر أنَّ حربَ تشرين كانت مُفترق طرق في تاريخ الأمّة كما كان يوم بدر يوماً للفرقان[2]. على أمل أن تتقدم الأمّة وتشكّل هذه الحرب بداية للنهضة.

وكان الصدر يرى أنّ هناك أَلَماً في خاصرة الأمّة، يتمثل بنكبة فلسطين فأشاد بالثورة الفلسطينية التي تُمثِّل الطريق إلى الأرض المقدّسة فهي الشعلة المقدَّسة التي أوقدها الله تعالى لحماية خلقه ولكرامة هذه الأمّة والقضاء على أعدائه وأعداء الإنسان[3]. وهي أمانة في أعناقنا نحميها ونصونها وننمّيها ونصرف في سبيلها الغالي من الأرواح والرخيص في جهودنا المتواضعة[4]. وقد نصّ ميثاق حركة أمل على أنّ فلسطين هي في قلب الحركة وعقلها، وأنّ السعي لتحريرها أول واجباتها، وأنّ الوقوف إلى جانب شعبها وصيانة مقاومته والتلاحم معها شرف الحركة وإيمانها[5].

إنَّ إيمانَ الصَدر بالدفاع عن فلسطين وتصميمه على السموّ بأمّته

(1) م.ن.، ص175.
(2) م.ن.، ص 175.
(3) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام الصَدر، م.س.، ج5، ص348.
(4) م.ن.، ج5، 348.
(5) م.ن.، ج7، ص251.

وصيانتها ونصرتها يُبطن شعوراً وإحساساً بإيمان الصدر بأنَّ الوَطن قسمٌ من الأمّة يعيش بحياتها ويفنى بموتها. لكن كيف يوفِّق الصَدر بين شؤون وطنه وقضايا أمته؟

إعتبر الصَدر أنَّ الوَطن والأمّة يتكاملان نحو هدفٍ مُشترك، غايتهما واحدة وسبيلهما واحد. فعلاجُ الأزمات الوَطنيَّة هو في حلِّ معضلات الأمّة، فلا علاج إلاّ أن نكونَ كبارا، أن نتّجه نحو الأهداف البعيدة، أن نغامر بتبنّي قضايا الأمّة والعالم، عند ذلك قضايانا تُحلّ[1]، كما أنه لا يمكن أن نجعل قضايانا الوَطنيَّة تصطدم وتتناقض مع أقدس نضال تخوضه أمتنا فيتعثران ويتحطمان[2]. من هنا يظهر أنَّ المسير الصحيح هو أن تعطي لنفسك ولبلدك ولوطنك ولأمتك ولعالمك لكلٍّ منهم حجمه[3].

وعزّة الفرد في هذا العالم تكمن في التوفيق بينهم، فالعزّة ليست لمن عاش لنفسه بل لمن يسترخص راحته ومنافعه ونفسه في سبيل أمته، ومن أجل صيانة بلده وشرف وطنه[4].

يظهر مما سبق أنَّ الصَدر كان يعتبرُ الوَطن والأمّة جزءين متناسقين فلا يمكن لأي طرح أو مفهوم أن يتعارض مع أحدهما ومنه قضية المُواطَنة، فالمُواطَنة أبعادها وطنية ونتائجها تطرح على صعيد الأمّة وهي لا تتعارض إطلاقاً مع الشعور بالانتماء للأمة. ويمكن الاستنتاج والتحليل بأنَّ الوِحدة التي سعى إليها الصَدر ليست إلا تمهيداً لتأييد العرب والمسلمين في دفاعهم عن قضاياهم الكبرى ورفع الظلم اللاحق بهم.

---

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 5/ 10/ 1977، ص207.

(2) م.ن.، 14/ 4/ 1975، ص221.

(3) م.ن، ص177.

(4) م.ن.، ص 177.

الثالث: المقاومة بين البعد الوَطني وخيار الأمّة:

رغم موقفه الحاد من انتشار السلاح بين الزعماء الأقطاب، ورفضه المطلق والحاسم لاستعماله في الداخل، اعتبر السيّد الصَدر أنَّ اقتناء السلاح في حالات الدفاع مشروع بل واجب. فهل يمكن التردُّد في وجوب التسلُّح للدفاع عن الوَطن؟[1] والدفاع لا يحتاج إلى إذنٍ من أحد، ولا هو ساقط عن ذمّة أحد، فواجب الكبير والصغير وواجب الرجل والمرأة وواجب السليم والجريح الدفاع عن الوَطن[2].

يُرجِع الصَدر هذا الزخم في الدعوة للدفاع والقتال إلى أنَّ لبنان مهدَّدٌ قبل أيّ دولة عربية أخرى من قبل إسرائيل، بجنوبه واقتصاده وسيادته ومسلميه ومسيحييه، وحتى تاريخه وحضارته[3]، وهو بالتالي دولة مواجهة فلا يمكن إلاّ أن يكون منيعاً يُدافع عن شعبه وأرضه بعد أن عرف الجميع مطامع العدوّ في الجنوب، ولا يمكن لمجتمعه ألا أن يكون مجتمع جد وحرب لا مجتمع رخاء واسترخاء[4].

يظهر من السياق التاريخي لسيرة الصَدر أنَّ مشروعَ المقاومة تبلور عنده بعد نضوج بالغ ودقة نظر وتجربة عملية في حياته الزاخرة بالاختبارات الوَطنيَّة، حيث يبدو أنَّ طرح هذا الشعار بشكل مستمر وملفت كان في الفترة التي سبقت اندلاع الحرب الأهلية أو في أثنائها إلى وقت تغييبه. وهي فترة نهاية تقييمه للوضع اللبناني وخلاصة تفكيره بالشأن الإقليمي وزبدة بحثه عن طرق الحلّ ووسائل العلاج.

فبعد دعوته الدائمة للدفاع عن لبنان واعتباره أنه ليس واجب السلطة

---

(1) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 29/ 9/ 1975، ص94.

(2) م.ن.، 29/ 9/ 1975، ص231.

(3) م.ن.، ج3، ص56.

(4) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج7، ص 238.

وحدها، بل إذا تقاعست وتخاذلت فهذا لا يُلغي واجب الشعب في الدفاع عن الوَطن وبعد إطلاقه الصرخة المدّوية حين قال إنَّ الحكَّامَ في لبنان حاولوا إذلالنا وتركوا إسرائيل تضربُنا كلَّ يومٍ دون دفاع[1]، أعطى الصَدر إشارته للتجهيز والتسلُّح والتدريب. وظلَّ الجناح العسكري لحركة المحرومين يتحرَّك سِرّاً إلى أن وقعت حادثة عين البنية، فاضطر في آخر الربع الثالث من القرن السابق إلى عقد مؤتمر صحافي شرح فيه ظروف الحادثة مُعلِناً تشكيل جناح حركة المحرومين العسكري، ليأخذ دوره في تحرير الأرض والإنسان على أساس رؤية إيمانية تجعل الإسلام هويّة والإنسان همّاً والتشيُّع نهجاً والسلاح إلى جانب الفكر أداة والجماهير المؤمنة ساحة والشباب المؤمن طليعة واعية عاملة[2].

لقد كانَ مشروعُ الصَدر أكبرَ من الوَطن وأشمل من لبنان، وكان طموحه أوسع من أن يتقيَّد بأرضٍ دون أرض، فهو نصير المظلومين في أيِّ مكان وهو المدافع عن المستضعفين من أي طائفة، لكنَّ الواقع فرض عليه الدعم الشامل والكامل لمقاومتي لبنان وفلسطين.

أولا: المقاومة اللبنانية بين طموح الوَطن وخيار الأمّة:

إنطلاقاً من لازمة أساسيّة تُقرِّر بأنَّ إسرائيل ليست خطراً على فلسطين فقط، بل هي خطرٌ على لبنان وعلى كلِّ إنسان[3]، وبأنّها عازمة على السيطرة على هذه المنطقة وهي خطر على العرب مسلمين ومسيحيين[4]،

---

(1) شرف الدين، حسين، الإمام السيّد موسى الصَدر، ط2، مركز الإمام الصَدر، بيروت، 1996، ص123.

(2) شرف الدين، حسين، الإمام السيد موسى الصدر، م.س.، ص 124.

(3) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 14/ 1/ 1977، ص 173.

(4) م.ن.، ص 268.

فإنَّ كلَّ من يعرفها ويعرف حقيقتها يُدرك أنّها تطمع في جنوب لبنان. وإذا نظرنا بتعقُّل وموضوعيّة وإنصاف إلى المستقبل نجد أنَّ الخطرَ الصهيوني تجاوزَ الإخوان الفلسطينيين ليشملنا نحن اللبنانيين والعرب أجمع[1]، إذا كانت اللازمة التي سبقت مقدمة، أضيف لها مقدمة أخرى هي أنَّ الإيمان بالمقاومة إيمان تاريخي يتجاوز قضية الجنوب وإسرائيل، وأنَّ القتالَ وحملَ السلاح زينة الرجال، فيُمكن الوصول إلى نتيجة خلاصتها أنَّ الطريق تبدأ بإطلاق النار وحمل السلاح والتصدّي للعدّو بالموت في سبيل الأرض والوَطن[2].

فالمقاومةُ اللبنانية ليست مجموعة عصابات مُخرِّبة يستعملهم لبنان لإزعاج إسرائيل بل إنهم أصحاب حقٍّ ومظلومون[3]، وأفرادُها هم الذين يطبّقون شرعة الإنسان ويؤتمنون على الأخلاق والمثل. وقد إختار الصَدر أن تكونَ المقاومة إفرازاً طبيعيّاً وسليماً لمحنةٍ وطنية وأزمة لبنانية من جهة وذات بُعد إقليمي على صعيد العرب وأهداف الأمّة من جهة أخرى.

ويظهر أنَّ الصَدر لم يواجه أزمة من ناحية أهداف المقاومة الوَطنيَّة ومراميها الإسلامية، لأنَّ العدوَّ مُشترك بينهما والألم والجرح واحد، فإسرائيل كما تحتلّ الأراضي العربية تحاول السيطرة على لبنان لتحتل جنوبه.

ويمكن الالتفات إلى نقطتين أساسيتين في رؤية الصَدر للمقاومة في هذا المجال:

---

(1) م.ن.، خطاب في 10/ 10/ 1979، ص84.

(2) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام الصَدر، م.س.، ج5 ص 11.

(3) الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، م، س.، خطاب في 14/ 4/ 1972، ص107.

الأولى: المقاومة أوسع من البعد الوَطني: فالدفاع له بعد وطني وقومي وإسلامي، وكل طلقة على إسرائيل هي طلقة في سبيل الأبعاد الثلاثة ولأجل خدمتها، وفضلاً عن أن لا وجود للتعارض، هناك وجود للتناسق والتآلف بينها. حيث يقول الإمام إنَّ معركتنا مع العدو ذات وجوه كثيرة فهي معركة حضارية طويلة الأمد متعددة الجهات، وطنية قومية دينية، إنها معركة الماضي والمستقبل[1]. كما أنَّ الجنوب بأرضه وشعبه جزء من الوَطن، فهو رأس حربة للأمة ضد إسرائيل وقاعدة لتحرير الأرض المقدسة[2].

الثانية: المقاومة ضرورة من رحم الشعب، فهي وليدةُ الآلام والندوب التي زرعها المُحتلّ في قلب الجنوب، وأفرادها جزء من تلك المنطقة التي تُمثِّل لبنان كلَّه. فهي ليست وليدة لأب من خارج البيت، بل هي بذرة خرجت من تراب الأرض وستنمو وتستمر فيه. من هنا تستمد بعدها الوَطني، وتنأى عن أن تكون عصابة أو مرتزقة، وتقاعُس الدولة عن حماية المواطنين ولَّدَ الحاجة إليها.

وقد وضعَ الصَدرُ بعضَ العناوين التي يجب الالتزام بها في العمل المقاوم، أهمُّها الحفاظ على الجيش اللبناني وعدم إضعافه، فهناك ضرورة لوجود جيش قوي مُسلَّح قادر على حماية الحدود[3]. وقد حاربَ الصَدر انقسام الجيش وانتقد بشدّة زجّه في اللعبة السياسية الداخلية، بل دعا للانخراط فيه وإلى فرضِ التجنيد الإجباري حتى يكون الجيش إلى جانب المقاومة سياجاً للوطن.

ومن العناوين التي أبرزها الصَدر هي: وجوب إعداد برامج دفاعية

(1) همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام الصَدر، م.س.، ص 105.

(2) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج4 ص 256.

(3) م.ن.، ج5، ص 224.

على المدى الطويل[1]، وتأمين وسائل الدفاع الحديثة، ورفض التطبيع مُطلقاً مع العدّو والاستعداد لمعركة طويلة[2].

وأخيراً، إنَّ خلاصةَ فكرة الصَدر عن المقاومة، أنها وطنية ذات بُعد إقليمي ورؤية دينية، وأنها ضرورة وحاجة، وأنَّ حمل السلاح ما كان إلا نتيجة لعلّة، إذا إنتفت العلة زال موجب بقائه.

ثانياً: المقاومة الفلسطينية:

لا يشكُّ عربي أو مسلم بأنَّ قضيةَ الشعب الفلسطيني قضيةُ حقٍّ وعدالة، ومأساة فلسطين لطخة سوداء في الضمير العالمي. من هنا كان السيّد الصَدر ينظر إلى فلسطين المحتلة المعذبة بعين الألم والحزن. وكان يلتفت إلى أنَّ الانتهاء من المأساة لن ينقضي إلا برصٍّ الصفوف وجذب الهمم عبر المقاومة بكلِّ أشكالها التي يجب أن لا ترضى بأقلّ من إعادة كلّ شبرٍ من أرض فلسطين إلى أهلها، ولن يكون ذلك إلا بإخراج وإزالة إسرائيل من الوجود[3].

وذهبَ الصَدر إلى أنَّ مسؤولية القضية الفلسطينية هي على عمومِ الأمّة فهي ليست وقفاً على فئة دون أخرى أو على شخص دون آخر بل هي مسؤوليةُ هذه الأمّة بكلِّ فئاتها وأشخاصها ودولها[4].

وبعد سنوات مريرة على الأزمة والنكبة أيقنَ الصَدر أنَّ القضيةَ الفلسطينية لا تُعالَج إلا من خلال المقاومة الفلسطينية[5]، فالثورة الفلسطينيّة

---

(1) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام الصَدر، م.س.، ج3 ص 46.

(2) جماعة من الباحثين، الهوية الثقافية، م.س.، ص 265.

(3) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام موسى الصَدر، م.س.، ج4 ص 343.

(4) فضل الله، هادي، فكر الإمام موسى الصَدر السياسي الإصلاحي، م.س.، ص 112.

(5) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام الصَدر، م.س.، ج3 ص 56.

فقط هي الطريق إلى الأرض المقدّسة، وهي الشعلة المقدّسة التي أوقدها الله تعالى لحماية خلقه ولكرامة هذه الأمّة وللقضاء على أعدائه وأعداء الإنسان.

وقد خطا الصَدر خطوات بنّاءة في سبيل دعم المقاومة في فلسطين، خاصة بعد أن وفدت إلى لبنان منظمة التحرير، فقد احتضنها واعتبر أنّ صيانة ثوارها وأبطالها يكون بدماء قلوبنا المؤمنة وبحماية أيدينا المؤمنة[1]. وأوجب صيانتها حتى تبقى محفوظةَ الجانب، مطمئنّةَ البال غير معرّضة للاعتداء متفرّغة لقضية التحرير[2]. وقد وقف الصَدرُ موقفَ المعترض أمام انغماس المقاومة في القضايا الداخلية، حيث يريدها متفرّغة لقضية التحرير، وبعيدة عن التناقضات اللبنانية والمحاور السياسية، فرفض تمحور الثورة الفلسطينية داخلياً وخارجياً. واعترضَ على أن تصبح الثورة مستغلة لأحزاب معينة لبنانية[3].

رغم الدعم الهائل الذي لم ينل الفلسطينيون مثله من أحد غيره، فقد وضعَ الصدرُ خطوطاً حمراء، على الفلسطينيين أن يحذروا منها، أوّلُها الحذر من أن يصبحوا جزءاً من الصراع السياسي اللبناني الداخلي، والتيَقُّظ من أن ينغمسوا في مسألة التوطين التي تعني إضاعة حقّهم في العودة إلى بلدهم، واعتماد العمل الواعي في المقاومة والحذر من توريط لبنان. فرغم أنَّ هذه القضية في عقلنا وقلبنا والدفاع عنها والتلاحُم معها واستعادة أرضها واجبنا، يجب التنبّه إلى أنّ العمل العفوي في جنوب لبنان خطأ كبير يضرّهم ولا ينفعهم ويعرّض أرضنا للخطر[4].

---

(1) م.ن.، ج 7، ص 239.
(2) م.ن.، ج 7، ص 187.
(3) ضاهر، يعقوب، موسوعة السيّد الإمام الصَدر، ج12، م.س.، ص 147.
(4) م.ن.، ج12، ص268.

لقد وجدَ الصَدرُ أنَّ واجبَه يتجاوز حاجز الانتماء الوَطني ليصل إلى واجب الدفاع عن الأمّة، فاعتبر أنَّ الثورةَ الفلسطينية ليست ثورة شعب مضطهد فحسب بل إنها ثورة الأمّة .... تلك الأمّة التي أحسَّت بالخطر فسكتت وتكاسلت وسايرت الظلم[1].

أخيرًا، استطاع السيِّد المُغيَّب أن يجمعَ بين انتماءاته الثلاثة: الوَطني والقومي والإسلامي، وقضية فلسطين تُلازم الانتماءات المذكورة، ولكن حتى لو وجب دعمها فيجب أن لا يكون ذلك على حساب الوَطن، لأن دعمها أمر يجب أن يلتزم به كل العرب وليس بعضهم.



(1) م.ن.، ج12 ص 303.



الفصل الثالث

إشكالية المواءمة بين مفهوم المُواطنة وخطاب الأمة عند حزب اللّه

إنَّ معرفةَ المسار التصاعدي والصيرورة التاريخية لخطاب حزب الله من جهة، ومقارنتها بما أمسى عليه من خلال المقارنة بالخطاب الأخير له يُعدّ طريقاً عملياً للتأكُّد من الفرضيّة والوصول إلى الإجابة الشافية عن الإشكالية.



القسم الأوّل: العناصر المؤسِّسة لخطاب الأمين العام لحزب اللّه

إنَّ التفكيكَ الموضوعيَّ لخطاب الأمين العام لحزب الله يُعطي دلالةً صريحةً وواضحةً على عوامل التركُّز والثقل في الخطاب، ويُؤشِّر بجلاء على المفاهيم المُستكنهة لفكر المواطنة عند حزب الله، وللإيمان بالأمة في عقيدته.

لذا يمكن التركيز على أمور:

الأوّل: المواطنة

رغم أنَّ مفهومَ المواطنة لا يبدو مُرتكِزاً في أساسِ الخطاب، لكن مصطلحات الوطن والوطنية والوحدة الوطنية تبدو صافية في بيان الكلام عند السّيد حسن نصر الله. كما إنَّ مفردات المشاركة والتعايش والوحدة والحقوق والواجبات والقانون تظهر واضحةً جليّةً في بُنية النص المُرسَل.

ومع إنَّنا نفتقد نصّاً صريحاً يشرح هذا المفهوم ويلِجُ إلى إشكاليته ويدخل نحو مفرداته وخصائصه وأقسامه وأنواعه وصيَغه المختلفة وتعارضه أو تقاطعه مع الفكر الديني لحزب الله، فإنَّنا يمكن أن نستخلص ذلك من خلال الجمع الموضوعي لأفكار مُتناثرة ومفترقة تُشكِّل مجالاً واسعاً وحيِّزاً مفتوحاً يعبِّد الطريق الوعر الموصل إلى خلاصات قيّمة وسليمة.

يتعاظم استعمالُ مفردة الوطن مع زيادة الخطِّ البياني للزمن. فحيث

تجدُها حاضرةً بين سطور الكلمات والجمَل في الخطابات الأولى، تعاينها واضحةً ساطعةً مع تقدُّم الوقت واستمراريته، وما ذلك إلّا لأنَّ مُقتضيات وظروف الحزب ودخوله معترك الداخل السياسي تتطلّب كلّ هذا التأكيد والتوضيح والجلاء.

يعتبر نصر الله نفسَه الحاضن والحافظ للوطن، فهو ابنُ لبنان المهتُّم به حيث يقول «إنَّنا كلبنانيين أحرصُ على وطننا وعلى حفظ وطننا وعلى قيام دولتنا وعلى وحدتنا الوطنية»[1].

أوّلاً: مقياسُ الوطنية:

يَعتبر الأمين العام لحزب الله أنَّ للحزب في لبنان مسؤولية دينية وإلهية ومسؤولية أخلاقية ووطنية تتمثّل في تحرير الأراضي المحتلة والدفاع عن البلاد أمام تهديدات العدوّ الصهيوني والدفاع عن سيادة لبنان وشعبه[2].

فإضافة إلى الالتزام الديني بوجوب الدفاع، هناك الواجبُ الوطني الذي يفرض ذلك. والمقاومة ليست جسماً مُلحقاً بالوطن بل هي درع هذا الوطن وحصنه إلى جانب الجيش والدولة والشعب[3]. وقد صنع هذه «المقاومة إيماننا والتزامنا وشعوبنا ونساؤنا ورجالنا وأطفالنا»[4]، فالمقاومة هي في صميم الوطن وروحه وقلبه، وأفرادها أبناؤه وشعبه، بل شعب المقاومة ومجتمعها هم في المرتبة الأرفع من مقياس الوطنية، لأنَّ أعلى مقياس للوطنية هو أن يبذل الإنسان دمه دفاعاً عن وطنه، «فنحن منذ 1982

---

(1) مسيرة التنديد بالقرار 1559، 8 ـ 3 ـ 2005، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) مقابلة مع وكالة إرنا، 13 ـ 8 ـ 2007 ـ عن الوحدة الإعلامية.
(3) خطاب العاشر من محرّم19، ـ 2 ـ 2005.
(4) أسبوع الشهيد أحمد ياسين، عن الوحدة الإعلامية.

نقاتل هذا العدو في بيروت والبقاع الغربي... أليست هذه مناطق لبنانية نقاتل من أجل تحريرها؟ الإنسان الذي يقدّم دمه من أجل شعبه ووطنه وأرضه واستعادة هذه الأرض هو أكثر إنسان وطني. وحزب الله يستطيع أن يزايد على كلّ اللبنانيين بلبنانيّته ووطنيته لأنَّه يمارس أعلى درجة من الوفاء للأرض والوطن والشعب... إذا كان الإنتماء للأرض والشعب والوطن والتاريخ فنحن لسنا خارجين عن تاريخنا، وإذا كان المقصود اللغة من الإنتماء فنحن نتكلم اللغة العربية واللهجة اللبنانية».

ثانياً: بين الالتزام الديني والهويّة الوطنية:

من الإشكاليات التي تطرح على صعيد الأحزاب العقائدية والقوى الإسلامية والحركات الدينية مسألة التعايش بين الدين والوطن، فهل الانتماء إلى أحدهما جفاء للآخر ونأي عنه؟ وهل يستطيع المواطن أن يحفظ في قلبه هويتين بينهما حدود وتخوم ومقدّمات؟

لقد أسهب الإسلاميّون في الدفاع عن الحصون الدينية على غرار ما فعله العلمانيون من رفع الحِراب للذود عن القلاع الوطنية. وحاول الإسلاميون رفعَ التعارض بينهما، لأنَّ لكلٍّ منهما دائرته ودوره وحدوده التي لا تتداخل مع الآخر بل تتقاطع معه ليشكلا وحدة متناسقة ذات بُعد روحي متمثّل بالدين ومادي متّسم بالوطنية.

يُسبغُ السّيد على المجتمع المدني الشرعية، فيعتبر أنَّ الإسلام يؤمن به، كما فعل الرسول ﷺ في يثرب، لأنَّ المجتمع المدني مجموعة قوانين تنظيمية أعم من أن يكون مستنداً إلى الإسلام وقوانينه أم لا[1]. كما يرفض

(1) مقابلة مع إبراهيم الأمين، لسنا ميليشيا كي نسلّم أسلحتنا، السفير 28 ـ 6 ـ 2000.

أن يكون الانتماء مرادفاً لنقض الوطنية ومتعارضاً معها، فالانتماء للاسلام لا يعني نفي اللبننة وإلا فإنَّ المطارنة والبطاركة وحتى العلمانيين المسيحيين الذين احتشدوا في الفاتيكان وأقاموا السينودس يتنافون مع لبنانيتهم...والشيوعي الحامل لفكر كارل ماركس ولينين يتنافى مع لبنانيته فهذا الأمر ينسحب على الجميع[1].

وفي محاولة لحلِّ الإشكالية المذكورة بصيغتها الجديدة، يؤسِّس السّيد لعلاقة الحزب الإسلامي بالبعد الوطني موضّحاً عدم التعارض بينهما، فحزب الله «حزب إسلامي على المستوى البرنامجي، ولكن ما هو مقياس أن تكون حزباً وطنياً؟ هناك قضايا وطنية أساسية في هذا البلد مثل حريته وكرامته وشعبه وأرضه ومياهه وشرفه وسيادته... عندما ذهبت للمقاومة قاتلت بخلفية إسلامية عقائدية أي التكليف الشرعي، أنا أقاتل لأنَّ الله يريد مني ذلك وليس لأجل أحد آخر ...هذه هي الخلفية الأيدولوجية»[2]. لكن كيف يوائم ذلك البعد الوطني؟

يحاولُ الأمين العام الولوج إلى هذا الأمر من الباب الإسلامي الواسع الذي يفتح ذراعيه لتفاصيل ودقائق وشرائح المجتمع. فقد «اتّضح من عظمة الإسلام الذي ننتمي إليه أنَّ هذا الفكر الالهي هو فكر إنساني قادر ويمكن أن يدخل في حجم الوطن والضيعة والقومية والبشر، إنَّه فكر مرِن وعميق وشمولي»[3]. كما يبادر السيّد نصرالله للفت النظر إلى التطور في البعد المفاهيمي للحزب، فكثير من الشعارات الوطنية يدخل تدريجياً إلى حزب الله، «هذا هو التطوّر الطبيعي، قالوا إنَّ حزب الله يتلبنن، هذا

---

(1) مقابلة مع جوزيف سماحة، م.س.، السفير 20 ـ 4 ـ 1996.

(2) مقابلة مع إبراهيم الأمين، م.س.، 28 ـ 6 ـ 2000.

(3) مقابلة مع إبراهيم الأمين، م.س.، 28 ـ 6 ـ 2000.

الأمر كان طبيعياً» وحصل في مسار حركتنا وتطورنا.. .هناك العديد من العناوين الداخلية لا علاقة لها بدين أو مذهب أو فئة مثل السلم الأهلي وبناء دولة القانون والمؤسسات وإنماء المناطق المحرومة والأزمات المعيشية وتحقيق العدالة الاجتماعية والاصلاح الاداري والحفاظ على الحريات العامة، وهذه كلها عناوين وطنية تنسجم مع إيديولوجيتنا وعقيدتنا وتخدم وطننا، فلا تناقض بين أن يكون عندك هوية فكرية إسلامية وأن تكون حزباً له مشروعه الوطني أو القومي[1].

ثالثاً: عناصر المواطنة:

أما عناصر المواطنة التي يمكن استخلاصها من خطاب الأمين العام فهي:

1 ـ التنمية:

الدولة العادلة هي التي يفترضها منظّرو المواطنة، لأنَّ المساواة بين المواطنين لها قيمة سامية من حيث الشعور بالانتماء. فالحيف الذي يصيب القرى والمدن بشعوبها وأفرادها يفكُّ وثاق الروح الوطنية عندهم ويضعف جذوة التعلّق بالوطن والانتماء اليه.

ويدعو حزب الله بلسان قائده إلى هذه الدولة العادلة التي تقوم بواجبها في إنماء المناطق تنمية متوازنة، وهذا الموقف موقف ديني إضافة لكونه سياسياً وإنمائياً[2].

ويتلخّص موقف الحزب في مسألة وجوب التنمية على عنوانين أساسيين:

---

(1) مقابلة مع إبراهيم الأمين، م.س.، 28 ـ 6 ـ 2000.

(2) ماجد، أحمد، الخطاب عند السيّد حسن نصرالله، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2007، ص101.

العنوان الأوّل: المناطق المحرّرة: على الدولة من خلال التنمية إعادة الاعتبار للروح الوطنية في قلوب من فقدوا الارتباط بالوطن بسبب الاحتلال. ورغم أنَّ انتماءهم للوطن لم يزُل من وجدانهم إلا أنَّ طبيعة الفصل بينهم وبين الدولة والسلطة السيّدة يوهّنُ هذا الانتماء ويضعف ذلك الارتباط. هذا الأمر يستدعي من الدولة ثقلاً عملياً في مسائل تنمية وتطوير هذه المناطق بمشاريع تنموية تحفظ حقوقها، فمن الأمور السياسية «التي يجب أن تتوجّه إليها الدولة في ما يعني هذه المنطقة، الوفاء لهذه المنطقة، فهي لا تطلب المعجزات من الدولة اللبنانية، بل تريد من الدولة أن تنصفها. لا أستطيع القول إنَّ المنطقة تريد من الدولة أن تعطيَها حقّها وجزاء مساهمتها في التحرير لأنَّ الدولة أعجز من ذلك، ولكن في عرس الانتصار نقف لنقول إنَّ الدولة معنية بأن تنصف هذه المنطقة»[1].

من ناحية أخرى، وبسبب التقصير المستمر للدولة، لن يبقى الحزب في موقع المتفرّج بل سيشارك عملياً في إنماء هذه المناطق. هذا الأمر سبّب انتقاداً للحزب لكونه يشكّل دولة داخل الدولة، ويقوم بالأعمال المنوطة بها ما يسبب إضعاف الانتماء للدولة. يردُّ الأمين العام على ذلك بأننا أمام خيارين: إمّا أن نموت قتلاً أو جوعاً أو من المرض، أو أن نبقى جهلة أو نُتَّهم بأنَّنا نقيم دولة داخل الدولة...»[2]. اليوم أنا أقول إذا أَنشأت الدولة مستشفى فنحن مستعدون لإغلاق مستشفانا وكذلك بالنسبة للمدرسة، حيث تغيبُ الدولة يجب أن نحضر بالمعيار الإنساني[3].

يُمكن القول إنَّ نصر الله لم يترك مناسبة إلّا وذكّر بهذه المناطق التي

(1) مهرجان النبي شيت، 9 ـ 6 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
(2) مقابلة مع تلفزيون الجديد، النّصر المخضّب، م.س.، ص268.
(3) م.ن.، ص268.

عانت أيام الاحتلال من ضعف الدولة مُرغمة على ذلك، فلا داعي للغياب فيما بعد التحرير، بل الحضور أوجب من أي منطقة أخرى.

العنوان الثاني: المناطق المحرومة: ينطلقُ الحزب في دفاعه عن المحرومين من رؤية وطنية وأخرى دينية وثالثة تمثيلية. فأهالي هذه المنطقة شُركاء في الوطن لا يجوز أن يعيشوا في ضِيق من أمرهم بينما يعيش أقرانهم ونظراؤهم في نِعَمِ الدولة وهنائها، كما إنَّ الوازعَ الديني يفرض على الحزب الوقوف معهم وفق ما تقتضيه النظرة الاسلامية من وقوف الغني مع الفقير والمكتفي مع الجائع، إضافة لذلك فإنَّ مناطق الحرمان الأساسية هي مناطق يمثّلها حزب الله في البرلمان اللبناني.

لذلك نجد تركيز السيّد على منطقتين أساسيتين هما بعلبك ـ الهرمل وعكار، وبذلك يخرج عن الطائفة إلى الوطن، فعكّار ليست شيعية ولا من مناطق الرافد الانتخابي، لكن النظرة الشمولية تُوجب عليه أن يطالب بحقوقها.

إنَّ المشكلة الأساسية التي تكمن في هذا البلد هي أنّ هناك فئاتٍ كبيرة من الشعب اللبناني محرومة ومستضعفة، وهذا الأمر لم يعُدْ مقتصراً لا على فئة ولا على منطقة وإن كان هناك في كلّ الأحوال بعض المناطق التي قد يكون وضعها أصعب وأسوأ من مناطق أخرى[1].

إذاً، حزبُ الله يدعو إلى الدولة العادلة التي تقوم بواجبها في إنماء المناطق المختلفة تنمية متوازنة، وصفة العدالة ليست صفة مُفَضّلة بل سِمَة واجبة يلزم على الدولة أن تتّسم بها.

أخيراً، يَعتبر السيّد أنَّ دفاعَه عن المحرومين يُوازي الدفاع ضدّ

---

(1) خطاب في حفل إفطار فعاليات المتن الجنوبي، 15 ـ 11 ـ 2003، عن الوحدة الإعلامية.

المحتلين، فحزب الله في الشأن الاجتماعي مقاوم كما هو مقاوم في وجه العدّو الصهيوني[1]، فواجبه دفع الظلم أينما وُجد، فكما أنَّ «واجبنَا أن نقاوم الاحتلال من واجبنا الدفاع عن حقوق المحرومين والمستضعفين والفقراء... نحن نتحرّك في الدفاع عن الناس لأنَّها مسؤوليتنا الشرعية والأخلاقية والإنسانية، ومن واجبنا أن نفعل ذلك، نحن لسنا في صراع سياسي مع أحد، لكن نحن نريد أن ندافع عن الناس بقدر استطاعتنا وهذا واجبنا، ولا نستطيع أن نتخلى عنه[2]... إنَّ الحريصين على هذا البلد عليهم أن ينُصفوا المظلومين والمناطق المحرومة وفي مقدّمتها بعلبك ـ الهرمل، وعليهم أن لا يهربوا من الإنماء إلى السياسة»[3].

إنَّ النداء الموجّه من السيّد إلى الدولة في موضوع المحرومين يُعيد الذاكرة إلى خطاب السيّد موسى الصدر الذي رفع هذا الصوت عالياً حتى سمّى حركته السياسية حركة المحرومين. هذا الالتقاء بين الرجُلين يُشير إلى التقاطع في الرؤى الدينية والوطنية التي يمثلها الرجلان.

2 ـ العيش المشترك:

إنَّ الطبيعةَ الخاصّة بلبنان التي فرضت أن يكون له وضعٌ خاصٌّ في مختلف ظروف السنوات الخالية تفرِض على من يريد العيش على أرضه أن يحترم هذه الخصوصية ويعمل على جعلها عنواناً عاماً وأصلاً ثابتاً تتوقف عند حدوده كلُّ الأعمال والأفعال والخطوات.

يدرك الأمين العام لحزب الله ذلك، خاصة إنَّ هذا الأمر كان محطّةً ثابتة في خطاب مُلهمه السيّد موسى الصدر وأساساً راسخاً في فكر شمس

(1) ماجد، أحمد، الخطاب عند السيّد حسن نصرالله، م.س.، ص100.
(2) خطاب في احتفال بلدية الغبيري 22 ـ 6 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.
(3) ماجد، أحمد، الخطاب عند السيّد حسن نصرالله، م.س.، ص100.

الدين الذي عاصره وسمع منه. لذلك تجدُ التأكيد الدائم والمستمر منه على التعايش والحوار والأخوّة ووحدة المصير والهدف والرؤية وغيرها من آليات الارتباط بين اللبنانيين.

ورغم أنَّ الحربَ الأهلية تركت نُدوباً بين اللبنانيين وجروحاً لا تزال آثارها باديةً على جسد الوطن الجريح، فيجب على اللبنانيين الاتكال على العقل والحكمة والإطباق على ما سبق، وعليهم «طيُّ صفحة الماضي، كلّ الماضي، بكلِّ مآسيه وآلامه وحروبه الأهلية واتهاماته المتبادلة والبدء بمرحلة جديدة من الحياة السياسية، على أساس أن يعترف المواطن بالآخر ويناقشه»[1]، فنحن كلبنانيين نتحاور ونتناقش في مختلف مسائلنا الأساسية والمصيرية، ونحن كفوؤون وجديرون بحفظ بلدنا وكرامته وسيادته ووحدته الوطنية[2].

يحاول السيّد حسن أن يؤسِّس لفكرة التعايش انطلاقاً من وحدة العدو ووحدة الخطر الداهم، حيث يشير إلى أنَّ لبنان هو العيشُ المشترك الحقيقي، «فلن يَسمح بعد اليوم مسلمٌ ولا مسيحيٌّ للصهاينة أن يلعبوا بنا»[3]، وإذا فكّر أحد منا بمكاسبه الشخصية أو الحزبية أو الفئوية أو الطائفية فسيأخذنا الأمريكيون بالمفرَّق ونحقِّق لهم ما يريدون على حساب وطننا[4].

إنَّ الخطرَ الداهِم المُحدِق بلبنان هو إسرائيل، لذا «يجب على اللبنانيين أن يعرفوا أنَّ خيارهم يجب أن يكون وطنياً، وأن لا يُخطئوا في

(1) خطاب مهرجان النصر والتحرير، 8 ـ 6 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
(2) خطاب مهرجان النصر والتحرير، 8 ـ 6 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
(3) مهرجان الإنتصار في بنت جبيل، السفير27، ـ 5 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
(4) خطاب ذكرى رحيل الإمام الخميني، 3 ـ 6 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.

الحسابات الطائفية فتؤدّي بهم إلى إسرائيل»[1]، التي تنظر إلى المسلمين والمسيحيين كمجرّد خدم وعبيد لشعب الله المختار.

إنَّ ضرورةَ التفاهم والحوار تصبح أكثر جديّةً وواقعيةً عندما يكون المتحاورون جسماً واحداً، ينظرون بعينٍ واحدة ويعيشون وحدة الآلام والآمال حتى لو اختلف الموقف بينهم إلى حدِّ القتال. فعندما يعودُ الأمر إلى إرادتنا كلبنانيين قد نُصيب أو نخطىء، لكننا في نهاية المطاف رُكّاب سفينة واحدة، ولا خيار لنا، بل قدرُنا أن نتوافق ونتفاهم ونتحاور وأن نُواصل السَير في هذه السفينة.

يُلخِّص السيّد نظرته للعدّو في الخارج وللشريك في الوطن، ليعتبر أنَّ لبنان الجديد هو وطنٌ للشدّة في وجه الغزاة ووطن للرحمة في تعاطي أهله وفئاته وطوائفه مع بعضهم بعضاً[2].

أخيراً منَ العناوين الرئيسية التي يواصل السيّد طرحها مسألة الحوار كنقطة مركزية للتعايش والاستقرار بين اللبنانيين، حيث يدعو إلى المزيد من التوحُّد والتعاون وإلى التعاطي على أنَّ هذا البلد هو بلدنا وهذا الوطن هو وطننا وليس لنا خيار آخر، هنا وُلِدنا وهنا نعيش، نحمل همَّ هذا البلد وشعب هذا البلد. .يجب أن نعرف أنَّ التعاون على البرّ والتقوى والإحسان هو السبيل الوحيد للبقاء والنمو والإعمار وسعادة الدارين[3]. لذا على اللبنانيين أن يتكلّموا مع بعضهم بعضاً بصدق وبجرأة عن مشكلاتهم مع بعضهم بعضاً، أن نجلسَ مع بعضنا بعضاً وأن نقولَ إنَّنا خائفون منكم لهذه الأسباب فطمئنونا وأنتم خائفون منا ونحن نطمئنكم[4].

---

(1) خطاب مهرجان الإنتصار، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.
(2) خطاب مهرجان النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.
(3) خطاب افطار فعاليات المتن الجنوبي، 15 ـ 11 ـ 2003، عن الوحدة الإعلامية.
(4) خطاب في بلدة علي النهري، 29 ـ 9 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

3 ـ المشاركة السياسيّة:

إنَّ شعورَ المواطن بأنَّه مشاركٌ في السُلطة يُعطيه دافعاً إلى تبنّي خيارات السلطة والدولة، وإنَّ التهميشَ المتراكمَ الذي يصيب الفرد يؤدّي إلى فتور جذوة الشعور بالمواطنية ويدفعه للهروب. في البلدان الديمقراطية يتمكّنُ المواطنون من إطلاق أوراق التصويت بديلاً عن رصاص البنادق، والقانون يمنح المواطن الحق في معاقبة المسؤول في كل فترة زمنية من خلال عدم التصويت للتجديد له، وعندما يتولّى المرشّح بأكثرية الأصوات الحكم لا يشعر المواطن من الأقلية بوهن صوته وضعف مشاركته. أمّا في لبنان، حيث الطوائفُ جزرٌ عائمة في بحر الوطن، تبرزُ الحاجة فيه إلى التمثيل المستمر لكلِّ طائفة فلا حكم أكثريّ ولا استئثار ولا تسلُّط بل مشاركة سياسية فاعلة خاصة في النظام الطائفي الذي يربط المكلّفين بطوائفهم قبل أوطانهم.

هذه المسألة ليست نظرية إنَّما هي واقع أثبته التاريخ اللبناني، فمنذ تشكّل لبنان الكبير وصولاً إلى اتفاق الطائف الذي أنهى الصراع الداخلي كانت السلطة موزّعة بين الأطياف ومقسّمة بين الأطراف.

يؤكِّد السيّد على ذلك، فقد «أثبتت التجارب على مدى القرون الماضية كلها أنَّ هذا البلد بلدُ الجميع، ولا يستطيع أحدٌ أن يتجاهل أحداً»[1].

لقد كان الهمُّ الأساسي الذي اكتشفه حزب الله في المرحلة التي أعقبت مقتل رفيق الحريري هو أن لا يستفرد طرفٌ بإدارة دفّة الحكم في لبنان، حيث انصبت جهود المقاومة على هذه المسألة، ووصلت إلى حدّ دخول الحكومة لأول مرة والخروج منها لاحقاً، ليقود دفّة المطالبة بحكومة الوحدة الوطنية. هذه المطالبة ليست للحصول على مكاسب سياسية إنَّما لأنَّه لبنانيٌّ ووطني، ومن مصلحة لبنان قيام حكومة وحدة وطنية، فلا

---

(1) خطاب العاشر من محرم، 19 ـ 2 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.

المعارضة تستطيع أنّ تحكم منفردة ولا الموالاة كذلك»[1]. وما يؤكّد أنَّ هذا النداء ليس في سبيل غايات ذاتية وشخصيّة ما كرّره السيّد نصر الله في قوله: إننا «نتطلّع إلى حكومة شعبية تُمثّل كافة القوى السياسية والطوائف في لبنان، وإن كان تمثيل الآخرين ومشاركتهم يستدعي عدم تمثيلنا فلا مشكلة لدينا»[2].

لم يكن هذا الموقف نداءً آنياً زمانياً، بل كان موقفاً ثابتاً، يحاول من خلاله التأكيد على المشاركة في صنع القرار السياسي وعدم التفرّد به، وهذا لا يكون إلا بحكومة الوحدة الوطنية وبضمانة الثلث المعطّل داخل الحكومة، سواء كانت تمثّل حلفاء الحزب أم خصومهم وسواء كانت في هذه المرحلة أم في غيرها، لذلك يُشدّد السيّد بإسم حزب الله على أن «تُعطى أي معارضة في لبنان ثلثاً ضامناً لإنّنا نؤمن بالشراكة والتعاون ولا نؤمن بحكم فريق على حساب آخر»[3].

أخيراً، كما يطالب الحزب بعدم التفرُّد في الأعمال الحكومية، فعليه أن لا يتفرَّد في المبارزة الدفاعية، وأن يسمح للجميع بالمشاركة في أعمال المقاومة ما يكشف عن إجماع على القتال، ويجب أن لا تأخذ المقاومة طابعاً مذهبياً أو فئوياً واحداً. وقد وعى الأمين العام لحزب الله هذا الأمر، فأنشأ قبل ثلاث سنوات من التحرير طليعة قتالية، وذلك «لإتاحة الفرصة لأن يكون هناك الإطار الذي يُمكّن كل لبناني يريد المشاركة في المقاومة بأن يقاتل من خلال هذا الإطار الجديد بغضّ النظر عن انتمائه الديني أو المذهبي أو السياسي أو الفكري»[4]، وكانت هذه الثلة تحت اسم «السرايا اللبنانية لقتال الاحتلال الاسرائيلي».

(1) إسرائيل لم تصب صواريخ حزب الله، الأخبار 14 تموز 2007.
(2) مقابلة مع وكالة ارنا، 13 ـ 8 ـ 2008، عن الوحدة الإعلامية.
(3) خطاب السيّد نصرالله في وسط بيروت، 7 ـ 12 ـ 2006، عن الوحدة الإعلامية.
(4) نصر الله يطلق السرايا اللبنانية، السفير 4 ـ 11 ـ 1997.

4 ـ الطائفيّة:

تؤمِّن المواطنة لأفرادها التواصل المباشر مع ممثّلي الدولة، فلا يمكن لأي طرف أو جهة أن تتوسط بينهما خاصة إذا كان له خصوصية قد تُضعف الانتماء الشعوري والرابط التواصلي بين المواطن والوطن.

وتُشكِّل الطائفية حاجزاً قد يعيق مفهوم المواطنة من التشكّل ويمنعه من الاستمرار، لذا فقد شكّل العداء لها جزء أساسياً لأي مشروع وطني يريد أن يؤتي ثماره.

يعتبر السيّد أنَّ الطائفية «هي مشكلة حقيقية، بسببها هناك انقسامات ودولة ضعيفة وحرمان»[1]، «كما إنَّ سياسةَ التمييز الطائفي أو الفئوي أو الحزبي ليس لها نتيجة سوى الخسارة»[2]، وإذا لم يكن خيارُ اللبنانيين وطنياً وأخطأوا في حساباتهم الطائفية فسيؤدي بهم الأمر إما إلى إسرائيل وإما سيأخذهم الأمريكيون بالمفرّق فيحققوا ما يريدون على حساب الوطن. لذلك فاللبنانيون مدعوّون إلى الحذر من الأحداث الطائفية ومن الأقلام الطائفية[3]وأن يكون الخيار دائماً وطنياً.

وحتى ينأى السيّد عن حصرِ المقاومة بطائفة فتقع في أتون الطائفية ومطبّاتها فقد أصرّ على بُعدها وهدفها الوطني. حتى أنّه وبعد النصر، حيث رفضَ بأن يكون انتصاراً لطائفة على طائفة ومن يظن ذلك فهو مخطىء أو جاهل، بل هو انتصار للبنان، وكما كانت المقاومة قوّة للبنان فستبقى قوّة للبنان[4].

إضافة لرفضه الوطني للطائفية، يرفض السيّد نصر الله هذه المشكلة

---

(1) خطاب في بلدة علي النهري، 29 ـ 9 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

(2) خطاب في حفل تكريم المجالس البلدية30، ـ 6 ـ 2004، عن الوحدة الإعلامية.

(3) خطاب في النبي شيت، 9 ـ 6 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

(4) خطاب النصر في بنت جبيل 26 ـ 5 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

دينياً، حيث يعتبر أنَّ التفكير الطائفي تفكيرٌ قبلي حتى لو لبس لباس الدين. فانتماء المكلّف إلى الإسلام قد يكون على أساس قبلي مرير وقد يكون وفق أصل ديني مرِن وأليف. من خلال الأوّل ينتمي المكلف إلى نبي هو القبيلة أما الثاني فينتمي إلى رسول هو محمد. الانتماء الطائفي يُقفل العقل والقلب، أما الهوية الدينية فتنفتح على الدين والفكر. والاسلام رفض الانتماء الأول وحديث رسول الله «كونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً يؤكِّد ذلك، حيث لم يقُل كونا للظالم غير المسلِم خصماً وللمظلوم المسلم عوناً بل الخصم هو أيّ ظالم من أيّ طائفة والمعونة لأي مظلوم ولو كان غير مسلم»[1]. فالمعيار ليس إقفال العقل على الطائفة بل الانفتاح إلى حدود أوسع تصل إلى الإنسان بإنسانيته المتمثلة بطبيعة تصرّفه وعمله.

لكن ما هو السبيل للخروج من المأزق المأزوم؟ وكيف يتحوّل الحزب من الطائفية إلى الوطنية؟ يرفض السيّد الأمور الشكليّة التي قد تطرح كقانون أحزاب يفرض قيادات مختلطة أو العمل على مؤسسات الاعلام المرئي أو غيرها .. ويعتبر أنَّ أساسَ المعالجة هو الأهداف، حيث لن يستطيع أحدٌ تغيير قواعد الأحزاب وقياداتها وعناصرها، وكل المحاولات لذلك هي مجرّد تكاذُب، فالعمل ـ بعد أن تترك للحزب صفته المذهبية التي لن تتغير ـ يجب أن يكون هو ضمان أن تكون أهدافه وأداؤه وطنياً، أي أن يكون حزباً دينياً ووطنياً في الوقت نفسه، أما أن يكون حزباً طائفياً ووطنياً فهذا أمرٌ لا يُمكن[2].

الثاني: الأمّة:

تُشكِّل الأمةُ بشعوبها وقادتها وأنظمتها دائرةَ استهداف من السيّد نصر الله، حيث أفردَ نتاج خطاباته لها وأخلص مضامين نداءاته إليها.

---

(1) ماجد، أحمد، الخطاب عند السيّد حسن نصرالله، م.س.، ص120.

(2) لسنا ميليشيا، لقاء مع إبراهيم الأمين، السفير 25 ـ 6 ـ 2000.

ولو رجعنا إلى الأمة كمصطلحٍ مختلَفٍ في مصاديقه وأفراده وقارنّا ذلك باستعمالاته في الخطاب لوجدنا أنه يستعمله في دائرتين متشكّلتين من الإسلام أوّلاً ومن العرب ثانياً. كما إنَّه يستخدم تعابير أخرى تصبّ في نفس الاتجاه، كالعالَم العربي والإسلامي والشعوب العربية والاسلامية.

يمكن معاينة ذلك في خطاب النصر مثَلاً حيثُ ينُادي «أيتها الأمة العربية! يا عالمنا العربي والاسلامي..[1]». حيث يستخدم المصطلح في خصوص العرب، لكنه في خطاب آخر يستخدمه للدلالة على الإسلام حيث يدعو الأمة الاسلامية أن تتوجّه إلى سبيلِ ونهجِ رسول الله والتوحُّد خلفَ رايته الشريفة[2]. وفي خطاب ثالث يجمع بين مصداقي الأمة فيقول «نحن كأمة عربية، كأمة إسلامية...»[3]. أمّا حيث يطلق مصطلح الأمة بدون دلالة على أيّ منهما فيمكن استشراف قصده من خلال القرائن الحالية الموجودة في النص بإنَّه يقصد العالم الإسلامي الواسع.

يُشكّل خطاب الأمة عند الأمين العام أساساً ومرتكزاً ومفصلاً في أغلب نداءاته وخطاباته، حيث إنَّه لا يكاد يترك خطاباً مهمّاً إلّا أبرز تألّمه على الأمة أو أظهر التحفيز لها أو أطلقَ نداءً إليها.

ويمكن إيراد خلاصة ما أدلى به السيّد من خطاب حول الأمة:

أوّلاً: واقع الأمة:

ترزحُ الأمة الاسلامية أمام عدوٍّ طامع يسيل لعابه حيث يرى خيراتها وثرواتها، خاصة أنَّه يرى الوهن والضعف قد أوثقَ جسدها الهرم وأخذ منها كلَّ مأخذ. وموتُ هذه الأمة وانهيار هذه الحضارة له أسباب كامنة

---

(1) خطاب مهرجان النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.

(2) خطاب أسبوع الوحدة الاسلامية14، ـ 4 ـ 2006، عن الوحدة الإعلامية.

(3) أحمد ماجد، الخطاب عند السيّد حسن نصرالله، م.س.، ص83.

توجب على أصحاب الفكر وأهل الحكم والسيادة التنّبه إليه والعمل على تدارك إصلاحه قبل أن يستفحل ويصعب اجتثاثه. يرى السيّد أنَّ من الأسباب التي تؤدي إلى انهيار الأمة:

1 ـ العدوّ المتربّص:

إنَّ تاريخَ الأمم وسننه تعيد نفسها، أمّة تُؤكَل وأخرى تلتهِم، إحداهما ضعيفة الضمور والتخلُّف والأخرى في موقع التقدُّم والتطور. وقد أشار ابن خلدون إلى واقع الدولة الّتي تمرّ بثلاث مراحل، ابتداء من النشوء مروراً بالفتوّة ووصولاً إلى الهرم والعجز، لتأتي دولة أخرى تنتصر عليها بعضُد العصبية بين أفرادها.

ويرزحُ العالم الإسلامي تحت وطأة الضمور حيث تحاول حضارة أخرى أن تقضي عليه، يمثلها في حربها بلدان هما إسرائيل وأمريكا.

أ ـ إسرائيل: كيانٌ مغتصِب صُنع في أروقة الخارجية البريطانية، أتاه معظم يهوده في لحظة تاريخية بسبب مصالح غربية دفعتهم للمجيء إلى هنا[1]. لم يكن ورودهم لأسباب دينية بل لأسباب سياسية. لذلك يجب معرفة أنَّ تهديدهم المباشر يطال كلّ الأمة، لأنَّ «إسرائيل» بالنسبة لهم هي حيث تصل دباباتهم، فهم يفكّرون بالمدينة المنورة وبمكة وبخيبر وبالعراق وببلاد الشام كلها وبمصر لأنَّ أباءهم كانوا فيها، فكل هذه المنطقة محطٌّ لآمالهم وأطماعهم[2]. لذا، لا يجوز أن تكون دائرة التهديد محصورةً في فلسطين ولبنان وسوريا فقط، بل هو تهديدٌ لكلّ هذه الأمة.

إنَّ المصيبةَ الأساسية هي وجودُ إسرائيل، وأصلُ كلِّ المآسي في هذا

---

(1) خطاب مهرجان التضامن مع الشعب الفلسطيني، 4 ـ 10 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

(2) كلمة إلى الشباب المؤمن في البحرين، 26 ـ 9 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.

الجسد المسكين هو هذه الغدَّة السرطانية. . . وأصل كلّ بلاء وفتنة وسفك دماء هو هذا الشرّ المطلق[1]. فنحن أمام عدو لا يعرف معنى السلام والصلح والأمن ولا يعرف إلا معاني الحرب والفتن ونقض العهد والطعن من الخلف، يقتلون أبناءهم فكيف بأبنائنا[2]؟. .

لذلك، وجودُ هذا الكيان الغاصب على أرض فلسطين المحتلة الذي يشكّل قاعدة المشروع الصهيوني الاستبدادي الاستعلائي الاستكباري السرطاني في هذه المنطقة هو الظلم الأكبر وهو التهديد والخطر الأكبر الذي يجب أن نواجهه كلبنانيين وعرب وأمّة مجتمعين[3].

ب ـ أمريكا: هي مصداقٌ بارزٌ لأمّة الكذب والدهاء والسطوة والعنف والاستعمار، مجتمع قام على قهر الإنسان، أنشأه المستعمرون البريطانيون والأوروبيون الذين غزوا تلك الأرض الجديدة وجاؤوا من أفريقيا بمئات الآلاف من السود كعبيد لخدمتهم، فسيطروا على السكان الأصليين واضطهدوا القادمين السود[4].

ويحاول السيّدُ أن يجعل الحاضر يتمادى مع السنن السالفة، حيث يعتبر الإدارة الأمريكية وحشاً متعطّش للسلطة وللدم، يتخبط يميناً وشمالاً[5]، لكنه وحشٌ أنيق يلبس ثوباً لطيفاً. هذا الوحشُ الأمريكي يملكُ ما كان يملكه جبابرةُ العالم سابقاً مما يناسب عصورهم من اليونان والرومان والفرس والفراعنة.

لذلك فإنَّ خطرَ أمريكا هو على السلام العالمي حيث إنَّها التهديد

---

(1) رسالة إلى اللبنانيين، السفير 9 ـ 1 ـ 1993.

(2) لينتشر الجيش ولن تكون فتنة، السفير 9 ـ 8 ـ 1993.

(3) خطاب في افطار التعبئة التربوية، 26 ـ 11 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.

(4) خطاب في ذكرى محرّم، 20 ـ 3 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.

(5) خطاب في ذكرى محرّم، 20 ـ 3 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.

المركزي والمصدر الأساسي للشرّ والحرب والإرهاب والقتل والفتن والبغي والحروب الأهلية. وهي الخطر الأهم على الأمة، حيث تحاولُ فسخَ حضارتنا وفكرنا وثقافتنا وقيَمنا وصولاً إلى غزوِنا في عقر ديارنا. وحربُها حربٌ على الإسلام والمسلمين حيث يُشكّل العالمُ العربي والإسلامي ساحةَ الاستهداف الرئيسية[1]. وما نعيشه في هذا الزمن من تحدّ، إنَّما هو حربٌ على الإسلام، على قيَم الإسلام، على مفاهيم الاسلام، على قرآن الاسلام، على نبي الاسلام، على أساسِ وجود هذا الدين في حياة الأمّة وأتباعه المسلمين[2]. هذه الحرب جزء من مشروع أمريكي صهيوني لوضع اليد على المنطقة ولإعادة رسم الخريطة السياسية لها[3].

يختصرُ السيّد نصر الله الواقع بالتأكيد على أنّ الأمةَ اليوم تمرُّ في أخطرِ مواجهة وتواجه محاولة استكبارية لاستعبادها في الزمن الاستبدادي، الذي يُمنع فيه أن تقاوم وأن تتكلّم، وأن تفكر وأن تحلم. إنَّ مشروعَ الإدارة الأمريكية هو فرض الهيمنة والنفوذ على كلّ شيء في منطقتنا[4].

أخيراً، يؤكّد السيّد على عدم جدوى الحوار مع أمريكا لأنَّنا نُقصَف بطائراتها وصواريخها، فهي وإسرائيل شريكان في الإجرام وأثبتت التجارب أنَّ من يدخل في حوار معها يتعرّض لابتزازها ووعيدها ولا يُحقّق نتائج، أما عن شعار الموت لأمريكا فهو موجَّه بالدرجة الأولى إلى سياسة الإدارة الأمريكية المساعدة للإجرام الصهيوني وليس ضدّ الشعب الأمريكي خاصة الذي يرفض هذا الدعم.

---

(1) خطاب المؤتمر القومي العربي2، ـ 10 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.
(2) خطاب ذكرى عاشوراء20، ـ 3 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.
(3) خطاب يوم القدس العالمي، 29 ـ 11 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.
(4) لا مدنيين في إسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.

2 ـ فلسطين:

من أهمِّ القضايا التي ميّزت النهج الذي سلكه حزب الله والبرنامج الذي خطّه في مسيرته الصاعدة قضية فلسطين، كهدفٍ مركزي وعنوان عام لا يمكن تخطّيه أو تجاوزه، بل يجب العمل على معاضدة ومساعدة من يوفَّق إلى الجهاد في سبيله.

يوجّه السيّد خطابه باستمرار إلى هذه القضية التي تجدُها حاضرةً جليّة في كلماته ورسائله، ويؤكّد على ضرورة أن تكون هي الوجهة الحقيقية التي يصوّب المسلمون أفئدتهم وأعمالهم نحوها. ويناشد السيّد الأمة وعلماءها وحكامها وأنظمتها وأحزابها وحركاتها وشعوبها لتركيز الصراع والمعركة في المكان الصحيح والمسؤولية الصحيحة التي هي فلسطين[1].

يقبل الأمين العام لحزب الله أن تكونَ هذه القضية فلسطينية وتخصُّ الشعب الفلسطيني بالدرجة الأولى، لكن هي أيضاً قضيّة عربية وقضية إسلاميّة، فالمقدّسات في فلسطين لا تخصّ الفلسطينيين وحدهم بل ترتبط بالمسلمين جميعاً، والمسجد الأقصى هو قبلةُ المسلمين الأولى، وليس قبلةَ الفلسطينيين وحدهم، وبالتالي فكلّ مسلم في العالم مهتمّ بهذه القضية بشكل أو بآخر[2]. والغريب مَن يأتي من اللبنانيين ليقول اهتمّوا بلبنان ولنترك الفلسطيني يقتلع شوكه وحده. فهل الشوك هو شوكُ الفلسطينيين وحدهم؟هل يجب على الفلسطينيين أن يقتلعوا شوكَ الأمة كلّها[3].

يعتبر السيّد أنَّ الإمامَ الخميني أعلن يوم القدس ليعيد قضيّة القدس وفلسطين إلى موقعها الطبيعي، حيث هي مسؤولية الأمّة كلّها. وأرادهُ

---

(1) لا مدنيين في إسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.

(2) ندعم الفلسطينيين بالمال وليس بالسلاح، مقابلة مع حمدي رزق، مجلة المصوّر 13 ـ 6 ـ 2003.

(3) نصر اللّه، سنؤدي مسؤوليتنا بلا تهوّر، السفير 2 ـ 4 ـ 2002.

مناسبةً لتذكير الأمة بهذا المصاب الجلَل الذي أصابَ الأمة في القرن الماضي، وإنَّ احتلال فلسطين وسقوط القدس في يد الصهاينة من أعظم المصائب والآلام التي لحقت بالأمة[1]. فإنَّ أوّلَ وهنٍ في هذا العصر، كان عندما تراجعت القضيّة المركزية، قضية فلسطين والقدس، من قضية إسلامية إلى قضيّة عربيّة، ومن قضيّة عربيّة إلى قضيّة فلسطينيّة، وللأسف تراجعت قضية فلسطين من فلسطن الكاملة لتصبح قضية قطاع غزة والضفة والقدس الشرقية[2].

لذلك على كلّ بلد عربي أو إسلامي وعلى كلٍّ شعب عربي أو إسلامي أن يعرف أنَّه مسؤولٌ أمام الله والأمة والتاريخ عن تحرير فلسطين واستعادة القدس والمقدّسات[3].

أخيراً، هذه المرحلة التاريخية المصيرية تضعُنا أمام مسؤوليات دينية وشرعية وقومية ووطنية، مُلقاة على عاتقنا، سنقوم بتأدية هذه المسؤوليات بما يُمكِن أن يجعلنا مطمئنين أمام الله، وأوّلها دعمُ الفلسطينيين بالمال والسلاح والرجال، ولا نفتّش عن المصداقية ولا نسأل التاريخ ماذا يكتبُ عنّا[4].

3 ـ الأنظمة والحكومات:

يعتبرُ السيّد أنَّ الأنظمة تتحمّل مسؤولية كبرى في مسيرة هذه الأمة من حيث نجاحها أو فشلها، ومن ناحية صعودها أو نكولها.

وإذ يُذكّر السيّد الأنظمة في العالم الإسلامي كلّها إلا إنَّه يركّز على

(1) خطاب إحياء يوم القدس 5 ـ 10 ـ 2007، عن الوحدة الإعلامية.
(2) لا مدنيين في اسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.
(3) م.ن.، لا مدنيين في اسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.
(4) نصر اللّه: سنؤدي مسؤولياتنا بلا تهوّر، السفير 2 ـ 4 ـ 2002.

العالم العربي ليعتبر أنَّ المحافظة على الكرسي أهم عند الحكّام من سقوط الأمة وإذلالها وإهانتها، فالقيمة العُليا عند الحكّام هي موقعهم ومركزهم، وهم يقومون بدور سلبي من أجل الحفاظ على سلطتهم[1].

ومن أساليب الحرب على الأمة تحييد بعض الأنظمة والقوى والحركات للاستفراد بدول وشعوب هذه الأمة، الواحدة تلوَ الأخرى، حيث يقولون لبعض الناس تعالوا واحفظوا رؤوسَكم واحفظوا وضعكم واجتنبوا الوقوع في معركة الدفاع عن الأمة[2]. ومن المؤسِف قيام الأنظمة بالوقوف مع الظالم ضد المستضعف وإلى جانب المستكبرين في مواجهة شعوبها.

يعتبر السيّد أنَّ الداعم والقيِّم على هذه الأنظمة هو الولايات المتحدة، فهي التي دعمت أنظمة استبدادية في هذه المنطقة وهي التي حمت وما زالت تحمي أنظمة دكتاتورية في هذه المنطقة، أما الأنظمة التي استنزفت مهمتها، فتسعى أمريكا لاستبدالها بأنظمة وحكومات جديدة وبعناوين جديدة[3].

وفي أوجِ التحدّي للحكّام العرب الذين ساهموا في الحرب على لبنان في تموز 2006، والذين وصفوا قيادة الحزب بأنَّهم مغامرون، خاطبهم بأنَّهم قالوا عن الحزب إنّه مغامر ومجنون في 1982. وانتصرت المقاومة وأثبتت قيادتها أنَّها هي العاقلة، وغمَزَ من قناة الحكام بالتساؤل: أما من هم المجانين فهذا شأنٌ آخر، راهِنوا على عقولِكم وسنراهن على مغامرتنا . . . لم نراهن في يوم من الأيام عليكم[4]. . . هذا التحدّي وسَمَ

(1) ماجد، أحمد، الخطاب عند السيّد حسن نصراللّه، م. س.، ص85.

(2) يجب متابعة العمليات الاستشهادية، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.

(3) خطاب في برج البراجنة، 21 ـ 4 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.

(4) نصر اللّه يعلن تدمير البارجة الحربية، السفير 15 ـ 7 ـ 2006.

خطاباته اللاحقة حيث لم يتّجه إلى الحكّام أبداً بل توجّه في خطابه الثاني إلى الشعوب في العالم العربي والإسلامي لأنَّهم معنيون باتخاذ الموقف الموافق لكرامتهم وعزّتهم وآخرتهم[1]. أما في خطاب النصر فوجَّه تحذيره إلى هؤلاء الزعماء بعدما نجح في مغامرته وتحديه بالقول إنَّه لا يستطيع أحدٌ من الحكّام العرب أو أيّ نظام عربي أن يذهب ويُقدِّم تنازلاتٍ جديدة ويخضع لشروط مذلّة ويحتّج أمام الأمة بأنَّه لا يستطيع أن يفعل أي شيء أمام اسرائيل[2].

رغم هذه الصورة المشوَّهة للزعماء والأنظمة، لم يدعُ نصر الله إلى إزالتها تصريحاً، بل حاول أن يشذِّب عملها ويساهم في تصويب مسارها حيث يطلب أن يرجع رأس الهرم إلى قاعدته، فيجب أن يُراهن الحكام على أنفسهم وعلى شعوبهم وعلى إرادتهم، على الشباب وقوّة الشباب الموجودين في هذه الأمة. وبالمقابل فإنَّ هذه الشعوب تتسامح وتتفاعل وتتناسى كل ما مضى عندما تجد أنظمتها وحكوماتها وحكّامها في مواقع الدفاع عن الأمة ومصالحها وكرامتها[3].

أخيراً، إنَّ فلسفةَ التحدي الذي يبرز بين كلمات الأمين العام لحزب الله يمكن معرفتها من خلال خطاب الأمين العام للحزب عن هدف حزب الله، حيث إنَّه منذ الأيام الأولى لنشأة حزب الله ومشروعه طرح في فكره وأدبياته حشْد طاقات كلّ الأمة في مواجهة المشروع الصهيوني واستنهاض الأمة، والسعي من أجل أن يكون الجميع، الحكومات والشعب والأحزاب والقوى، في هذا الخندق المواجِه للمشروع الصهيوني[4].

---

(1) نصر اللّه: مستعدون للحرب البرية، السفير 17 ـ 7 ـ 2006.

(2) خطاب الانتصار، عن الوحدة الإعلاميّة.

(3) خطاب يوم القدس العالمي 29، ـ 11 ـ 2002، عن الوحدة الإعلاميّة.

(4) لسنا ميليشيا كي نسلم أسلحتنا، مقابلة مع ابراهم الأمين28، ـ 6 ـ 2000، عن الوحدة الإعلاميّة.

4 ـ الوحدة:

كان من محاولات السيّد نصر الله الداعية إلى إحياء الأمة أن يتواصل أبناؤها في بقائها يداً واحدة تُمارِس فعل الاتحاد في مقابل الأفواه التي تترصَّد بها الدوائر. وقد دعا السيّد إلى نوعين من الوحدة، الوطنية والاسلامية، حيث إنَّهما يُكّمِلان بعضهما بعضاً للتكاتُف والتعاضد في وجه التحديات.

ففي لبنان كان نصر الله رائداً في دعوته للوحدة الوطنية، حتى إنَّه اعتبر التحرير في لبنان مقدمة لذلك، فالتحرير انتصار للبنان وليس لحزب ولا طائفة، فيجب أن يستفيد منه لبنان ليؤسِّس لوحدة وطنية حقيقية لأنَّ ما حصل ما بعد الانتصار هو النموذج الأقوى للتأسيس لوحدة وطنية[1].

أما في فلسطين فالموقف الثابت كان دائمًا «يدعو إلى الوحدة الوطنية الفلسطينية التي تعدّ من الثوابت الرئيسية ومن ركائز مشروع المقاومة والانتفاضة ومن الخطوط الحمراء التي لا يجب تجاوزها»[2].

إنَّ قراءة أولية لخطاب الأمين العام تدل بشكل واضح على متانة النداء باتجاه توحد المسلمين، وعلى الخطر الذي يُشكّله الخلاف بين أبناء الأمة الواحدة. حيث يجب أن «نبقى سويّاً في هذه المعركة في كلّ الساحات، نتضامن ونتعاضد، لا نقبل أن يُفرّق بيننا أحد، لا على أساسٍ ديني كمسلمين ومسيحيين في المنطقة ولا على أساس مذهبي أو طائفي ولا على أساس عرقي[3]..»

ويُخاطب السيّد الوافدين لبيت الله الحرام، ليؤكّد على أنَّ من أعظم

(1) إشعال حرب اقليمية، السفير 21 ـ 3 ـ 2001.

(2) ندعم الانتفاضة بالمال وليس بالسلاح، حمدي رزق، المصوّر 13 ـ 6 ـ 2003.

(3) خطاب احتفال النصر، 14 ـ 8 ـ 2006، عن الوحدة الإعلاميّة.

المعاني والمشاعر والقيَم التي تُكرِّسها شعائر الحجّ المباركة هي التقارب والتعايش والتعارف والتعاون وصولاً إلى ما هو أرقى وأرفع وهو الوحدة بين المسلمين. هناك في الديار المقدسة عند بيت الله الحرام يقفُ الملايين من الحجيج رجالاً ونساءً إلهُهم واحد ونبّيهم واحد وكتابهم واحد وقبلتهم واحدة وصلاتهم واحدة ومناسكهم واحدة، معاً يُحرمون ومعاً يتحلّلون من إحرامهم ومعاً يطوفون و...[1]

وفي لحظة المشاعر المُلتهبة مع بداية حرب تموز أعاد السيّد تذكير الأمة بوحدتها فأشار إلى أنَّ الأمة العربية والأمة الاسلامية أمام فرصة تاريخية للتوحُّد وللخروج من التفتُّت والحروب المذهبية والأهلية التي تدفع أميركا شعوب المنطقة إليها[2].

إضافة إلى الدعوة المتنامية والمتكرِّرة للوحدة، كان يُحذِّر السيّد من العدو المترصِّد بالأمة، فنحن أمام عدّو استعماري ماكر لا يعرف الكلل ولا الملل ويعمل في الليل والنهار، استنفدَ كلّ طاقاته لهزيمة الأمة ولم يبق معه إلا المكر. والمكر هو أن يصنعوا للأمة أعداء ليصارع بعضنا بعضاً ويقاتل بعضنا بعضاً، أي أعداء وهميين حيث نقع في الفخ بسبب جهل أو عدم إخلاص بعضنا. يريدون أن يخترعوا في أمّتنا أعداء مثل: عرب ـ فرس، ترك وكرد وبربر وبلوش وطاجيك وأوزبك ليتمسّك كلٌّ منا بعرقيّته ويصطفّ خلفها ويبني عند حدودها إسمنتاً مسلحاً من الحقد والبغضاء ليصارع بقية أبناء أمّته.. وإحياء النزاعات القطرية ليكون هناك عداوة بين الشعوب العربية والاسلامية[3].

ويعطف السيّد إلى التأكيد على أنَّ أخطر ما يعدّ لهذه الأمة هو خطر

---

(1) رسالة السيّد إلى الحجيج 26، ـ 2 ـ 2006، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) خطاب السد نصر اللّه في بداية الحرب، السفير 16 ـ 7 ـ 2006.
(3) خطاب ذكرى النصر والتحرير في صور 25 ـ 5 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

المذهبية وهذا ما تعمل له الإدارة الأمريكية سياسيّاً وثقافيّاً وإعلاميّاً وأمنيّاً وعلميّاً ودمويّاً، هي والموساد الإسرائيلي للفتنة بين السنّة والشيعة، وهذا هو الخطر الأكبر الذي يتهدد الأمة.

وعندما يتحوّل السيّد ميدانياً، يطرق بكلامه مأساة الأمة في العراق، حيث يعمل الأمريكي والإسرائيلي للفتنة لسببين، أوّلهما حرفُ هذه الأمة باتجاه آخر ليصبح هو بعيداً عن الخطر، والثاني وهو الأخطر وهو أن يتحول هو إلى ضمانة لكلِّ طرف في مقابل الآخر[1]. لذلك في العراق لا يجوز أن تكون نظرتنا وتقييمنا على أساس طائفي، عندما نتحدث عن مقاومة الاحتلال، هناك سنّة شرفاء يقاومون. ومَن يقوم بالعمليات الانتحارية ضد المسلمين فهو ليس من الشيعة ولا من السّنة لأنَّهم كما يقتلون الشيعي يقتلون السنِّي ولا يفرّقون ..بل يخدمون المشروع الأمريكي القائم على الفتنة بين المسلمين[2].

5 ـ الثقافة:

تُعتبر الثقافة البناءَ التحتي لمشروع النهوض بالأمة، فالنكوص في ميدانها يسبّب ضعفاً في مسير التطوّر الحضاري. ويَعتبر السيّد أنَّ التغيير والانتصار على صعيد الميدان لا يكتمل حتى يردفَه تحرُّكٌ مماثِل على صعيد الثقافة، ولا يمكن الانتقال إلى مراحل القوة والغلبة حتى تُستبدل تلك المفاهيم الخامدة بثقافة صاعدة تُحيي النفوس من الداخل فتحرِّك الإبداع في الخارج.

يضع السيّد الأمة والدين في مركب واحد، وحين يتّحد المُستهدَف يكون العدّو واحداً، فالمشروع الصهيوني هو المهدِّد لمستقبل الأمة

---

(1) خطاب ذكرى النصر والتحرير في صور 25 ـ 5 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

(2) خطاب أربعين الإمام الحسين، 9 ـ 3 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

والدين[1]. والثقافة الدينية هي الدافع الأساسي لانتصار الأمة، والوعي في هذا المجال يؤسِّس لإعادة النهضة إلى حياتها ويعود بالأمة إلى إحيائها. كما أنّه يعتبر أنّ الدين هو الذي صنع المقاومة.

إنَّ الحزب عندما يؤسّس قواعده البشرية يبني الإنسان المُلتزم صاحب الهوية الدينية والثقافة الاسلامية قبل أن يبني المقاتل المقدام الذي لا يخاف، لأنَّ الذي يثبْت في المعركة هو الذي تملّكَ الدين من قلبه وروحه ونفسه.

لذلك يعتبر السيّد أنَّه إذا مارست الأمة فعل الايمان وفعل الصبر وفعل الصلاة وفعل الاستعانة والتوكُّل والجهاد فهي أمّة مبَشّرة بالنصر والعز والكرامة في الدنيا والآخرة[2].

ينتقل السيّد للدفاع عن ثقافة الأمة الواعية والهادفة من باب الاستهداف الذي تتعرّض إليه فالأمة «ليست مستهدفة في شعوبها وحكوماتها ونفطها فقط، بل حتى في ثقافتها وفكرها وحضارتها»[3]. فالعدوّ يريد استبدال ثقافة العزّة والكرامة التي تُقيم قواعد الدين وأساسيّاته بثقافة الذلّ والرضوخ. فالولايات المتحدة تكذب حين تدّعي أنَّ حربها هي حربٌ مع شخص معيّن أو فئة معيّنة، وتكذب حين تقول إنَّ حربها ليست على الإسلام ولا على المسلمين، هي تخوض حرباً على كلّ مسلم رفض الخضوع والركوع والسجود للولايات المتّحدة الأمريكية[4]. والغرب يحارب هذه الأمة في دينها وثقافتها وحضارتها وقيَمها ونفطها

(1) خطاب المؤتمر القومي العرب 15 ـ 10 ـ 2000، عن الوحدة الإعلاميّة.

(2) خطاب في ذكرى الشهيد السيّد عباس الموسوي 16 ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.

(3) خطاب ذكرى انتصار الثورة الاسلامية 5 ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.

(4) خطاب ذكرى رحيل الإمام الخميني، 5 ـ 6 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.

ومياهها. . .وكرامتها وعزّتها وحريتها، يريد أن لا تُدافِع هذه الأمة في مواجهة هذا الغزو؟!. .ألا تدافع في الساحة الثقافية بالوسائل الثقافية. .؟[1] خاصة أنَّ هذه الأمة العظيمة استطاعت أن تستوعبَ الهجمة المغولية بمراحل. لم تستطع أن تهزمها بالعسكر ولكن استطاعت أن تستوعبَ الهجمة المغولية بالثقافة، بالدين، والفكر. .

يتطلع السيّد إلى نهضة الأمة من جديد من خلال تبنّي خيار المقاومة كإطار للتوجيه والإرشاد العام. فالمقاومة ثقافة ومجموعة من الأفكار، مجموعة من القيَم والمفاهيم التي تولّد في الإنسان إرادة وعزماً، فيتخذ قراراً بالجهاد والمضيّ إلى الشهادة. في هذه القيَم مكان أساسيّ للكرامة والعزّة والشرف والعرض والسيادة، لكرامة الأمة والوطن والأصل. وفي قيَم وثقافة هذه المقاومة هناك مكان أساسي لرفض العبودية لغير الله ولرفض الظلم والقهر والاضطهاد. . وفي هذه الثقافة أن نعيش مقهورين مذلولين هو موت وأن نعيش قاهرين غالبين هو حياة، وطالما إنَّنا مع الحقّ لن نبالي أوقعنا على الموت أم وقع الموت علينا. .

في ثقافة المقاومة، ما دمت تؤمِن بما تفعل، بقداسة ما تفعل، بعظمة ما تُضحّي من أجله، ما دمت تفعل من موقع الوعي والإرادة فلا تبالي بما يقال عنك في مجلس الأمن أو في الولايات المتحدة الأمريكية أو في وسائل إعلام العدو. . .

وفي ثقافة المقاومة ليس هناك عدوّ لا يمكن هزيمته ولا يمكن أن يُهزَم، الوحيد الذي لا يُهزم في هذا الوجود ولا يُقهر هو القاهر فوق عباده، جبّارُ السماوات والأرض الله الذي نؤمن به ونستمد منه القوّة[2].

---

(1) خطاب اليوم السادس من محرم، 24 ـ 5 ـ 2004، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) خطاب مهرجان النصر، 26 ـ 5 ـ 2000، عن الوحدة الإعلاميّة.

يعتبر السيّد أنَّ هذه الثقافة هي ذروة الإنسانية والشموخ البشري[1]، وهي السبيلُ الوحيد الذي يمكن أن يسمو بالأمة من جديد ويرفع أعمدتها وينقذها من بحر الظلام العائمة فيه. وأخيراً، عندما انتصرت المقاومة شدّد السيّد على استثمار النصر من خلال تسليط الضوء على خلفيته وهي الثقافة المقاوِمة. حيث قال إنَّنا «نريد أن يكون إنجاز المقاومة إنجازاً لثقافة ونهج، وهذه الثقافة والنهج والخيار هو خيار ونهج وثقافة المقاومة على كلِّ الأرض التي يوجَد فيها محتلّون وشعوب أبيّة ترفض الاحتلال»[2].

ثانياً: إستنهاض الأمّة:

يمكن للمراقب أن يستكنه أسُس المشروع النهضوي الذي يحاول السيّد إبرازه في خطابه والتأكيد عليه، وهو بالتحديد ما أسلفنا الحديث عنه من خلال توخّي كل الأساليب التي تحول دون طغيان هذه المِحَن في جسد الأمة.

فبعد أن يشخّص العدوّ باعتبار أنَّ المشروع الصهيوني الاستبدادي الاستعلائي الاستكباري السرطاني في هذه المنطقة هو الظلم والتهديد والخطر الأكبر الذي يجب أن نواجهه كلبنانيين وعرب وأمة مجتمعين[3]، ويدعو إلى مواجهته، يؤسِّس لحركة نهضوية جديدة يُعبّد طريقها برسم خيوط مُحكَمة لتدفّق شعوري جديد قوامه القدرة على النصر والظفر والنجاح.

يحاول السيّدُ من خلال هذا الخطاب الهادف أن يعيدَ الثقة لأبناء الأمة خاصة عندما يستثير صورة العدوّ العاجز أمام طموح أفراد الأمة،

(1) خطاب مهرجان النصر والتحرير، 20 ـ 5 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) خطاب مهرجان تكريم الأسرى والمحررين، 29 ـ 1 ـ 2004، عن الوحدة الإعلاميّة.
(3) خطاب إفطار التعبئة التربوية، 26 ـ 11 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.

حيث أشار في خطاب النصر الالهي إلى أنَّ في هذا اليوم هزّت المقاومةُ صورة إسرائيل، «صورة الجيش الذي لا يقهر أنهيناها[1]». وهذه ليست مجاملات ولا شعارات. وبالتالي إمكان النصر موجود والقدرة عليه كامنة في نفوس أبناء الأمة. وقد كان هذا الخطاب بعد ست سنوات من خطاب النصر والتحرير الذي أكّد على نفس الأمر، بعدما نادى الشعوب العربية والاسلامية «أيتّها الأمة العربية، يا عالمنا العربي والاسلامي، الخزي والهزيمة والذل والعار من الماضي، هذا الانّتصار يؤسِّس لحقبة تاريخية جديدة ويقفل الباب على حقبة تاريخية ماضية»[2].

إنَّ المشروع النهضوي يُبنَى على أُسُس ثلاثة: الوحدة على مستوى الأمة وعلى صعيد الوطن، والثقة بالنفس من خلال تبنّي مشروع المقاومة القادر على إلحاق الهزيمة بالعدوّ، وتشييد البناء الثقافي والمعرفي للنهضة. فالمقاومة والثقافة والوحدة أركان هذه النهضة وسبيل هذه الأمة لتتبّنى نهج الاقتدار والانتصار والرشاد. وأيّ خلل في أحد العناصر المذكورة قد يقوِّض الجهود المضنية التي يسعى رعاة الامة لإيصالها إلى الهدف المنشود.

الثالث: حزبُ الله والدولة بين الأمة والوطن:

إنَّ أصعبَ ما يُواجِه الفرد هو الموقف الذي يجب أن يتّخذه خاصة إذا كان بين حدّين فاصلَين بينهما تمام الانفصال وكمال الانقطاع. وأصعب منه حين يقف بين جرأة القول الحق وخطورته وبين هزالة الموقف الملتبس ورعونته، لكن يسهل الأمر حين يعتمد على منهج واحد وهدف ثابت تتوجّه الإنظار إليه وتلتقي المسارات عنده. وحين يواجه الإسلامي إشكاليّة الأمة والوطن أو مفهوم المواطنة الإسلامي يكون بين احتمالات مختلفة، فهو إمّا

(1) خطاب النصر الالهي، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) خطاب النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.

أن يتبنّى أحدهما ويرفض الآخر وإما أن يؤوّل الأول وطنياً أو يبرّر الثاني إسلامياً.

يقف قائدُ حزب الله بين عناوين شائكة ومترابطة تتداخل فيها الطموحات والآمال وترتبط بالأبعاد الوطنية وبالماديات العقلانية. فما بين لبنان، تلك الأرض المجتزأة من الأمة الاسلامية، التي يجب أن تبقى في طليعة الدفاع عن المقدّسات وفي صدارة الجسم الإسلامي المتراص وما بين لبنان الوطن المتميّز بتنوّعه الطائفي ورقيّه الحضاري وحدوده الجغرافية، الذي ينبغي أن يكون الهدف والغاية التي ينظر إليها الجميع كقيمة عالية لا ترتفع إلى مستواها أهداف ولا تقف بوجهها طموح.

إذاً نحن أمام وجهتين، الأولى خطاب للأمّة تختفي بين سطوره أمور، من الإسلام كنظام والحزب كدولة والسلاح كعنوان والمقاومة كوسيلة للوصول إلى ما سبق، والثانية خطاب لشركاء الوطن يظهر منه لبنان كوطن والديمقراطية التوافقة كمنهج والحزب كفريق ضمن هذه العملية والسلاح والمقاومة ضرورة ظرفيّة.

أوّلاً: الدولة:

هي ضرورةٌ على المستوى العقلي وواجبة على المستوى الشرعي، فالعقل حاكمٌ بلزوم إيجاد العقل الاجتماعي بين السكّان المتجاورين وأهل المدن الواحدة حتى تتكامل وتستمر، والشرع الذي ينطلق من رؤية اجتماعية بين المسلمين يعتبر أنَّه لا بدَّ للناس من إمام أي نظام أي دولة، فلا يمكن أن يعيش جمعٌ من الناس على رقعة من الأرض بدون دولة، وذلك بمعزل عن هويّة ومضمون هذه الدولة.. وهذا أهمّ من الذهاب إلى الفوضى أو الحرب الأهلية»[1].

---

(1) مقابلة مع طلال سلمان، النصر المخضّب، السفير، بيروت، دار الكتب، ط2، 2006، ص280.

لكن هذه الدولة لها مواصفات حسب الطموح وأخرى على أرض الواقع:

1 ـ الدولة الاسلامية:

ينطلقُ حزبُ الله من الدعوة إلى تبنّي حكم الإسلام وشريعة القرآن، فالحلُّ لكلّ مشاكل الوطن والأمة هو الاسلام، نظام العدل والحق والمساواة، الدين الذي رُسِم إلهياً ليكون الوسيلة الأفضل للحكم. لكن خطاب الأمين العام يتعارَض مع هذا الهدف حيث يعتبر «إنَّنا بوضوح لا نفرض أفكارنا وخياراتنا، ونحن بلدٌ متنوع ومتعدد ولا يمكن أن يُدار لا بدولة إسلامية ولا مسيحية ولا إسلامية شيعية ولا إسلامية سنيّة»[1].

وقد حفلت خطابات السنة الأولى من 1980 بنداءات الدعوة إلى الإسلام والدين ليكون الموجِّه والحُكم. لكن كلمات ما بعد بناء دولة الطائف امتلئت بعبارات التوافُق والعيش المشترك وحفظ التنوّع.

يجيبُ السيّد نصر الله عن هذا التباعد في هدفية الخطاب ومضمونه، بأنَّنا «دعَونا إلى تبنّي الإسلام كنظام حكم وإنَّ حلّ المشكلات التي واجهها المجتمع الإنساني في كلِّ مكان أو زمان في العالم هو تطبيق أحكام الدين الإلهي. على المستوى السياسي دعَونا الشعب اللبناني إلى اختيار الإسلام كنظام حكم على قاعدة الاختيار الحر. من حقِّنا أن نعمل وندعو لإقامة النظام الذي نؤمن به، هذا حقٌّ طبيعي، لكن المشكلة التي تُطرَح لإثارة المخاوف والهواجس هي السَعي لتحقيق هذا الطموح بالقوة وهذا غير وارد في برنامجنا»[2]. فالدولة الإسلامية فكرة على المستوى العقائدي نؤمن بها، لكننا في الوقت نفسه نعتبر أنَّ إقامة الدولة الاسلامية هو أمرٌ لا يتمّ بالقوة

(1) لا يُدار لبنان بدولة دينية، السفير 30 ـ 8 ـ 2006.

(2) ماذا يريد حزب الله؟، يوسف الحاج حسن، البلاد 12 ـ 10 ـ 1994.

ولا بالفرض، والدولة الإسلامية هي لإقامة العدل، وشرط وجودِها ونجاحِها تبنّي الشعب العارم لها، لا يوجَد حركة إسلامية تستطيع من خلال انقلاب عسكري إن تقيمَ دولة إسلامية[1].

أما عن وجوب إقامة دولة اسلامية من خلال التماهي مع التجربة الإيرانية، فيعتبر السيّد أنَّ النظام الإسلامي هناك قام بناءً على استفتاء شعبي وانتخابات، وصمد النظام رغم الحرب المفروضة عليه بفضل القاعدة الشعبية العريضة التي تعتقد بهذا الخيار وتضحّي من أجله[2]. لذا فالإرادة والاختيار الشعبيين شرط لإقامة الحكم الاسلامي.

أما في لبنان فنجد أنَّ هناك طوائف وتياراتٍ وتوجّهات مختلفة فالوضع مختلف. أنا لا أنزع عقيدتي وعندما أمارس العمل السياسي أحتفظ بها حتى أصبح صاحب مشروع سياسي ... لكن ما البديل؟

إذا كانت حركة إسلامية في بلدٍ غير مهيَّأ بتركيبته، بتنوّعه، بظروفه لإقامة دولة إسلامية، فليس البديل هو الفوضى، وإنَّما البديل هو أننا نريد نظاماً[3].

2 ـ الدولة التوافقية:

من الخصوصّيات التي تميّز لبنان التنوّع في طوائفه ما يلزم كل الأطراف أن تعتمد التوافق في حلِّ مشكلاتها. ولا يستطيع أيّ حزب أو فئة أو طائفة أو مجموعة مهما بلغت من المكانة أو القوة أو الإمكانات أن تقيم دولتها في لبنان بمنطق الواقع والتركيبة اللبنانية وحقائق التاريخ[4]. ولكي

(1) العصيان غير مقبول، السفير 15 ـ 11 ـ 1997.
(2) العصيان غير مقبول، السفير 15 ـ 11 ـ 1997.
(3) العصيان غير مقبول، السفير 15 ـ 11 ـ 1997.
(4) خطاب احتفال النصر 3، ـ 8 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

يبقى البلد موحَّداً ومُتماسكاً. ولنستطيع بناء دولة تحمي البلد والمجتمع وحقوق الناس ولتخدمهم كما يجب وتحافظ على كرامتهم لا بدّ من التوافق[1].

فالطائفة والحزب والجماعة وحتى الأكثريّة لا تملك مقدّرات الحكم، لأنَّ مقوّماته وأركانه لا تُشيَّد إلا بالتوافق والتلاقي والحوار. وإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الأكثرية، فديمقراطيّة لبنان هي مشاركة الجميع بالحكم، بعيداً عن لغة الغلبَة والظفر والنصر. لذلك كان الخطاب دائماً يتّجه نحو منطق المشاركة. وقد أثبتت التجارب ذلك، فقبل الانتخابات النيابية التي أبعدت الحزب عن السلطة، كان يُشكّل حزب الله اليد الفاعلة في السلطة السياسيّة، وقد دعا السيّد نصرالله «باسم الأحزاب والقوى اللبنانية لتشكيل حكومة اتحاد وطني، وإذا لم توافق المعارضة نذهب إلى طاولة الحوار[2]. وبعد الانتخابات حيث كان لحزب الله ثقلٌ فعّال في المعارضة، دعا السيّد إلى نفس ما دعا إليه في أثناء السلطة حيث أكّد باسم حزب الله تأييده أن تُعطى أي معارضة في لبنان ثلثاً ضامناً، وتطلّعَ إلى قيام حكومة وحدة وطنية لأنَّ المعارضة لا تستطيع أن تحكم منفردة ولا الموالاة كذلك[3].

لخّصَ السيّد موقفه بالدعوة إلى «دولة توافقية تمثّل الجميع، وهذا يعبّر واقعاً عن خطّنا السياسي، ولذلك شاركنا في الانتخابات النيابية والبلدية، وشاركنا في الحكومة ضمن هذه الرؤية»[4].

---

(1) النصر المخضّب، م.س.، ص268، عن الوحدة الإعلاميّة.
(2) نصر اللّه دعوة إلى الحوار، عمار نعمة، السفير 9 ـ 3 ـ 2005.
(3) مقابلة مع وكالة إرنا، 13 ـ 8 ـ 2008، عن الوحدة الإعلاميّة.
(4) مقابلة مع قناة الجديد، النّصر المخضّب، م.س.، ص268.

3 ـ الدولة القوية:

إضافة إلى الدعوة نحو العدالة ورفع الحرمان، يدعو السيّد إلى أن تكون الدولة قويّة، لأنَّ ضعفها سيؤثر سلباً على علاقة المواطنين بها ويوهِن قوّتها أمام الأعداء.

الدولة الضعيفة تقود إلى تشكّل دويلات على أرضها، فالجماعة التي تودّ إقامة حكمها ودولتها تسعى بهذا الاتجاه. يعلن السيّد الإيمان بضرورة نفوذ الدولة التي «يجب أن تبسط سلطتها على الأراضي اللبنانية وأن تكون هي الحكم بين اللبنانيين وتدير شؤونهم» «ثم يؤكّد على قوّتها بالتصريح «بأنّنا مع دولة قوية، ونرفض الدولة الضعيفة التي تؤسّس لحرب أهلية ولفوضى ولعودة الاحتلال، فهي لا تستطيع أن تحافظ على السيادة ولا على الاستقلال ولا على الحريّة، نحن نريد دولة قويّة قادرة»[1].

فالحاجة إلى الدولة القويّة لتعكس هذا الأمر داخلياً وخارجياً، في مقابل التفكُّك الداخلي والفوضى وفي مواجهة الاحتلال والظلم.

وقد جعل نصر الله الجيش اللبناني خطّاً أحمر، يجب الدفاع عنه وتقويته كحامٍ للدولة ومدافع عن شعبها ورمز لقوّتها، «فعندما يكون هناك دولةٌ قويةٌ وجيشٌ قويّ وشعبٌ قويّ يحمي لبنان وجنوب لبنان والقرى والبلدات سنكون شاكرين سعداء[2]. أمّا الجيش فلا شك أنَّه جيش وطنيّ، تمتدحه وتمتدح قيادته وتركيبته، وعبّرنا عن ثقتنا به قيادة وضبّاطاً، لإنَّه من هذا الشعب، من رجاله وشبابه، ولا يختلف عن حقيقة وجوهر هذا الشعب الأبيّ والوفيّ، ونحن نخاف عليه لا منه[3].

---

(1) مقابلة مع صحيفة السفير، النصر المخضّب، م.س.، ص281.

(2) إحتفال النصر الالهي، 3 ـ 8 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

(3) الجيش اللبناني قوّة لبنان، السفير 10 ـ 8 ـ 2006.

ثانياً: الدفاع عن الأمة:

تداخلت عناوينُ الخطاب ومضامينه بين الأمة والوطن، بين الدفاع عن الأمة والدفاع عن الدولة.

على المقلب الأول نرى الأمة حاضرة بقوّة في الخطاب ابتداءً من كونها أمانةً في الرقاب حيث يأمل - في حفل تخريج الجامعيين - «بأن نكون بمستوى الأمانة التي تركتها كل الأجيال الماضية في الحفاظ على هذه الأمة وقيَمها وحضارتها ومقدّساتها وكرامتها[1]. مروراً بأنَّ هدفَ الحزب هو استنهاض الأمة وحشد طاقاتها لتكون في مواجهة اسرائيل[2]. ووصولاً إلى أنَّ المقاومين أصالة تاريخ هذه الأمة وحضارتها وثقافتها وقيَمها وعشقها[3].

على المقلب الآخر نرى الوطن والشركاء والوحدة الوطنية مفردات صاخبة في الندوات والحوارات والنداءات والخطابات. فالدفاعُ دفاعٌ عن الوطن، والمقاومون أبناء الوطن، والقادة رجاله، والدم لأجله، والقتال والمقاومة لحفظ سيادته وحدوده وشعبه.

يُمكن للمتربِّص أن يجد ازدواجية في الخطاب المذكور، لكن يستطيع المتفحّص إذا ما وضعَ بعض الخطوط العامة أن يرى نفس الوجهة التي ينظر منها نصرالله.

إنَّ ما يميِّز الصراع عن لبنان أو عن الأمة هو وحدة العدو، فكلاهما في خندق واحد، وأي هزيمةٍ أو خسارةٍ أو نصرٍ أو ظفَرٍ يصيبُ أحدهما سيصيب الآخر. صحيحٌ أنَّ الدفاعَ عن الأمة أمرٌ واجب وفي صميم عقيدة الحزب، لكن السيّد نصر الله يعتبر أنَّ المواجهة الشاملة تتطلّب قراراً من

---

(1) خطاب حفل تخريج طلاب جامعيين2، ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.

(2) لسنا ميليشيا، السفير 28 ـ 6 ـ 2000.

(3) رسالة السيّد إلى المقاومين، السفير 18 ـ 7 ـ 2006.

كلِّ الدول وموافقة من الشعب اللبناني. لذلك يوظِّف السيّد الحرب ونتائجها على مساحة كلّ الوطن ليكون الدعم أشدّ قوة والنصر أكبر وقعاً. فقد أهدى النصر في تموز إلى كلّ لبناني وإلى الأمة أيضاً بعد أن أعلن في الحرب أنَّ حربه هي عن الأمة، لكنه استدرك لينبّه إلى أنَّه لا يقاتل بالنيابة عن الأمة لكن نتيجة المعركة التي يخوضها حزب الله في لبنان سلباً أو ايجاباً هي نتيجة للأمة، فالنصر هو نصرٌ للأمة والهزيمة هي هزيمةٌ للأمة كما حصل عام 2000[1].

هناك حقيقةٌ ثابتةٌ في مفاهيم حزب الله هي أصالة الوحدة الشعورية والرابطة الدينية مع الأمة، لكن وفي الوقت نفسه هناك أصلٌ راسخٌ هو حدود الوطن، فالحروب برأي السيّد لم يصنعها هو بل فُرِضت عليه، وهو لم يتجاوز حق الدفاع عن لبنان بل قام بواجب المقاومة عنه، وقد شاءت خصوصية البلد أن يكون في صدارة المواقع المتقدّمة في صراع الأمة فتوحّد الأمران وتوحّدت نتائجهما.

لكن تفرضُ مُعضِلةٌ نفسها، وهي أنّه لو خرج الاحتلال وحُلّت المسائل العالقة فإنَّ وجود المقاومة والسلاح قد يؤكّد أنَّ الأمرَ أكبرُ من لبنان والوطن بل هو سلاح الأمة، ولا ينتهي حتى ينتهي الصراع بالكامل. بما قد يضرّ بالمواطنية الصادقة عند حزب الله كونه يبقي في يده ما هو من شؤون السلطة ويميّز نفسه بما هو من فعْلِها وحركيّتها.

يواجه السيّد هذا الأمر بإمكانية معالجة الموضوع ليكون هذا السلاح من مصلحة الوطن، حيث يؤكّد نفي إرادة أن يكون التمسُّك بالسلاح أبدياً بل بضرورة أن يتأطّر ويتنظم ويعالَج وضعه[2]. لكن يجب أن يصبّ في مفهوم قوة لبنان لا في خيار ضعفه وأن يُعالَج في إطار إستراتيجية دفاع وطني.

---

(1) لا نقاتل عن الأمة، السفير 20 ـ 7 ـ 2006.

(2) مقابلة على قناة nbn، مع ميشال غريّب 2، ـ 1 ـ 2008، عن الوحدة الإعلاميّة.

القسم الثاني: المُواطَنة وخطابُ الأمّة من بيانِ التأسيسِ إلى خطابِ النصر ووثيقة التفاهُم

تُشّكِل الظروفُ المختلفة والأحداثُ المتعاقبة دافعاً لتغيير الخطاب سواء على مستوى الشكل أم على صعيد المضمون، أم للتركيز على نقاط ظهرت أهميّة طرحها مع تعاقبِ الأحداث والأيام وبدت ضرورة التركيز عليها مع تراكم الظروف.

يبدو من خلال مراقبة الصيرورة التاريخية لخطاب حزب الله اختلاف نقاط التركيز وإعادة انتشار المواقع الاستهدافية الأساسية، وتسليط الضوء على جوانب ونقاط حسّاسة، هذا الأمر لا يعني تغيُّراً في الأهداف والمبادِىء والمفاهيم بقدر ما يؤشّر إلى تبدُّل في الأولويّات والسياسات وشكليّات المضامين.

يُمكن رصدُ الخطاب عند حزب الله من خلال التركيز على ثلاث محطات رئيسية، قد تُشكِّل رافداً أساسيّاً لدراسة نوعيّة الخطاب المتعاقب وماهيته ونقاط التركيز. يُظهر بيانُ التأسيس 1985 والبرنامج الانتخابي لأوّل مشاركةٍ نيابية 1992 وخطاب النصر 2006 محطّات مركزيّة ومؤشّرات أساسيّة يجدُرُ درسَها في بحثنا.

الأوَّل: خطاب الأمة:

تبدُو الرِسَالة المفتوحة التي وجَّهها حزبُ الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم صاخبةً بشعاراتِ الأمة، فمن أمة حزب الله إلى أمةِ الإسلام أشواطٌ من التعلُّق والارتباط بأهداف الأمة ومبادئها ومصالحها.

أما بيانُ البرنامج الانتخابي ورغم تركيزِه على أزمات الوطن لكونه مؤسّساً لخدمةِ الناس فلا يخفي اهتمامه بقضايا الأمة والمسلمين.

أما خطابُ النصر فلا يخفي توجُّه الأهداف نحو الأمة في السعي نحو إيقاظها وإعادة إحيائها لتستعيد دورها المسلوب، خاصة أنَّ النصر يؤسِّس لانتصارها ولهزيمة أعدائها.

لا يُمكِن فهمُ الخطاب من دون العودة إلى الظروف الاجتماعية والسياسية المواكِبة له. إنطلاقاً من هذا المبدأ لا يُمكن قراءةُ رسالة حزبِ الله المفتوحة إذا لَم نُواكِب الواقع الذي انطلقَ منه. فالحربُ الأهليّة والمجازرُ الاسرائيليّة والضغوطُ الدولية كانت حاكمةً على الشأن السياسي، حيثُ ارتبطت منظّمات لبنانيّة بإسرائيل وارتكبت مجازر بحقّ اللبنانيين والفلسطينيين، وحلفُ الأطلسي يواكبُ ما يحدث في لبنان خاصّة بعد الضربات الموجِعة التي تلقّاها، والعدوُّ الإسرائيلي على أرضِ الجنوب بدون أي مواجهة. من صميم هذه الأحداث وبرعاية ودعم من إيران في سبيل التحرير خرج هذا الخطاب مُتأثِّراً إلى حدٍّ كبير.

أما في تفاصيل خطاب شباط 1985، فيعتبر الحزبُ نفسَه أمةً في لبنان، جزء من أمة الإسلام في العالم، وهو أمّة ترتبط مع المسلمين في كافة أنحاء العالم برباط عقائدي وسياسي متين هو الإسلام الذي أكمل الله رسالته على يد خاتم الأنبياء. أمّا إسرائيل فهي خطر كبير على مستقبل أجيالنا ومصير أمتنا، وهي رأسُ الحربة الأمريكية في عالمنا

الإسلامي وعدوٌّ غاصب تجب محاربته حتى يعود الحق المغصوب إلى أهله. أما الأنظمة العربية فهي رجعية وهشّة، سيأتي اليوم الذي تتساقط فيه، ويجب أن تحذر من تيار الأمّة النّاهض والمقاوم للاستعمار والصهيونية. ويدعو الحزب جميع المستضعفين في العالم إلى ضرورة تشكيل جبهة عالمية تضمّ كافة حركاتهم التحرّريّة لمواجهة قوى الاستكبار العالمي[1].

الواضح من الرسالة مركزيةُ التوجّه إلى الأمّة والالتفات إليها والارتباط التام والكامل بأهدافها ومبادئها والسعي نحو التكامل معها، والثابت أيضاً محوريّة الثورة الاسلامية الايرانية كنقطة ارتكاز الأمة في تطبيقها للنهج المحمّدي الأصيل وفي تشييدها لأهداف الاسلام، والمؤكَّد أيضاً إلتزام الحزب بأوامر قيادة واحدة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط.

ينطلق الحزب في برنامجه الانتخابي في عام 1992 من قيادة الولي الفقيه إلى مرجعية المعطيات الفقهية، حيث لا يشيرُ البرنامج إلى ولاية الفقيه بل يستبدل ذلك بالحديث عن المعطيات الفقهية التي تمثل الدليل والمرجعية والهداية[2].

يمثّل الشهداء وفقاً للبرنامج أبطال قافلة الشهادة والمقاومة التي طردت الاحتلال الصهيوني وفرضت عليه الهزيمة والانسحاب وأعادت للأمة الأمل بالنصر والثقة بنفسها[3]. خاصة مع رهان المشروع الاستكباري الأمريكي المتواصل لإخضاع لبنان والمنطقة ولتمرير صفقة

(1) نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985، www.ouwet.com, 2008/4/15.

(2) قاسم، نعيم، حزب الله: المنهج، التجربة المستقبل، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002، ص389.

(3) قاسم، نعيم، حزب الله: المنهج، التجربة المستقبل، م.س.، ص 391.

الاعتراف بشرعية الكيان الصهيوني ولتذويب الهويّة الحضارية لشعوب المنطقة.

ويضع الحزب من أهدافه رفض وإدانة كل محاولة للصلح مع الكيان معه[1].

أمـّا الأمين العام للحزب فيرى في خطاب النصر 2006 أنَّ لبنانَ انتصر وأنَّ الأمة العربية انتصرت وأنَّ كلّ مستضعفٍ ومظلومٍ ومحرومٍ قد انتصر. وأنَّ المقاومةَ قد رفعت منسوبَ الوعي في العالم العربي وفي العالم الإسلامي بل وفي كلِّ العالم[2].

إعتبرَ السيِّد أنَّ قادةَ الأنظمة العربية يختارون العرش على الشعب وعلى القدس وعلى كرامة الوطن، ويستجدُون السلام من أروقة الأمم المتحدة والولايات المتحدة، ولن يحصلوا بعدَ كلِّ ذلك على ما يريدون وما يبتغون. كما أنه لا يستطيع أيُّ حاكم عربي أو نظام عربي أن يذهب ليقدِّم تنازلات جديدة. ويحتج أمام الأمة بعدم قدرته على فعل شيء[3].

كما أنه لا مجال لإخفاء الاعتزاز بالعلاقة والصداقة مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية بقيادة سماحة الإمام القائد السيد الخامنئي.

يُمكن اختصار تبدُّل محورية الخطاب وشكله من خلال ما يلي:

---

(1) م. ن.، ص 394.

(2) النصر المخضب، جريدة السفير، م.س.، ص 794.

(3) م.ن.، ص 795.

	رسالة 1992	برنامج 1992	خطاب 2006
القيادة	نلتزم بأوامر قيادة مُتجسّدة بالامام الخميني		نعتزّ بصداقتنا وعلاقتنا مع الجمهورية بقيادة الإمام الخامنئي.
الأنظمة العربية	عاجزة منهزمة تتهافت لصلح إسرائيل، لا تُفكّر بالمواجهة.		تُحاصر مقاومة فلسطين وتسعى لتجويعها، ينظر اليهود إليهم كأذلّاء لا يُساوون شيئاً، عرشُهم فوق أيّ اعتبار.
إسرائيل	إستمرار الجهاد حتى جلاء الصهاينة عن المناطق المحتلة كمقدمة لزوالهم من العالم.	من الأهداف: تحرير لبنان من الاحتلال الإسرائيلي الصهيوني لفرض التنازلات ليكون مدخلاً للتحرير	المقاومة هزّت صورة إسرائيل وصورة الجيش والدولة التي لا تُقهر لندخل لمرحلة فرض الشروط عليها
الأمة	نحن جزء من أمة الإسلام في العالم، نرتبط مع المسلمين في كُلّ العالم.	قافلة الشهداء فرضت النصر وأعادت للأمّة الأمل بالنصر والثقة بنفسها	الانتصارُ ليس انتصاراً للبنان فقط بل للعرب والأمة وهو نهاية هزائم الأمة وبداية الانتصارات لها.
أمريكا	أساس الاستكبار العالمي ووراء كلّ مصائبِنا وأول جذور المنكر وصاحبة مشروع استعماري إخضاعي للبنان.	زعيمة مشروع استكباري يُراهن على إخضاع لبنان والمنطقة لتذويب الهويّة الحضاريّة للشعوب.	صاحبة التخطيط والقرار والحرب والسلاح ضدّ لبنان، مسؤولة عن دفع إسرائيل للعدوان واستمراره. والانتصار رفعَ منسوب العداء ضدّهما. تقودُ حرباً عبثيّة ضدَّ الشعب العراقي وتسعى بالفتنة بين أطيافه.

الثاني: الوطن والمواطنة:

جاءَت رسالةُ حزبِ الله في أجواء وطن يأكل فيه القويُّ من أبنائه الضعيفَ، ويحمل أطرافه السلاح لإلغاء بعضهم بعضاً.

في هذه الظروف جاءت الرسالة، لتُملي نظرة الحزب للوطن حيث اختصرتها «بإنقاذ لبنان من التبعيّة للغرب أو للشرق وطرد الاحتلال الصهيوني من أراضيه نهائياً، واعتماد نظام يقرّره الشعب بمحض اختياره وحريته»[1].

ويُمكن التركيز على أمور في هذا الأمر:

1 ـ **المُشاركة في الحكم**: إنَّ المشاركةَ التي تُعتَبر أحد أركان المواطنة ظاهرة في الرسالة الموجّهة من الحزب، خاصة عندما توجّه سهامَها باتجاه امتيازات المسيحيين على حساب الآخرين، وتحمِل على المارونيّة السياسيّة المفروضة، «فإنْ كان كَبُر على المسيحيين مشاركةُ المسلمين في بعض شؤون الحكم فإنَّه والله كَبُر على المسلمين ذلك[2]».

2 ـ **نوع الحكم**: إنَّ أكبرَ نقدٍ يوجَّه للحزب هو تبّنيه للإسلام كنظام للحكم والسعي لفرضه بالقوة تماهياً مع نظام الجمهورية الاسلامية الإيرانية. تُثبِت الرسالة الفرض الأول، لكّنها تؤكّد عدم صحة الثاني. حيث يدعو الحزب من خلالها لاعتماد الإسلام ويبدي تبنيه له لكنه يرفض فرضه بالقوة خلافاً لارادة الناس. حيث يشدّد الحزب «بأننا نلتزم بالإسلام ولا نفرضه بالقوة... وكما أننا لا نفرضه على أحد فإنّنا نكره أن يَفرِض الآخرون قناعتهم علينا... من هنا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على

(1) نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985، www.ouwet.com, 2008/4/15.
(2) نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985، م.س.، ص3.

قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة ـ كما يتخيّل البعض» ـ[1].

3 ـ **شركاء الوطن**: تتّهم الرسالة الكتائبيين بأنهم شاركوا الإسرائليين في قتل وذبح الأطفال والنساء. وتتّهم بشير جميّل بأنه وصلَ للحكم والرئاسة مُستعيناً باسرائيل، ثم خلفه أخوه أمين الجميل الذي بدأ إنجازاته بتدمير المنازل والاعتداء على المساجد وقصف أحياء الضاحية الجنوبية وتوقيع اتفاقية 17 أيار. وتخلُص إلى أنّ الأعداء هم بالإضافة إلى أمريكا وفرنسا إسرائيل والكتائب.

هذا الكلام العالي النبرة والجارح كان ناتجاً عن عمق الأزمة التي كان يعانيها الشيعة والتي أوقعت فيهم نزفاً ودماً وجراحاً، أدّت إلى هذا الأسلوب الحربي من الخطاب. لكن الحزب يُعطي الهامش الذي من خلاله يمكن التأسيس لوطن جديد، وهو الاتفاق على الأهداف الكبيرة المتمثلة بإسقاط الهيمنة الأمريكية على لبنان.

أما النداء للمسيحيين فيتجلّى بالدعوة للاحتكام إلى العقل بدل السلاح وإلى القناعة بدل الطائفة، ويظهر بالدعوة إما للاسلام وإما لحفظ العهود مع المسلمين وعدم المشاركة في العدوان عليهم. والحرب ضدّ الكتائب ليست حرباً على المسيحيين بل المسيحيون آمنون لا يُعكِّر صفوهم أحد الا الذين يعلون في الأرض ويفسدون منهم[2].

4 ـ **الإسلام والوطن**: تعتبر الرسالة أنَّ الانتماء الأساسي للمقاومة هو للإسلام، وأن دافع الدفاع عن الأرض والوطن هو الدين الذي يأمر بذلك، وتؤكد الالتزام بنهج ولاية الفقيه المتمثّل بالامام الخميني.

---

(1) م، ن.، ص4.

(2) نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985 com, 15/ 4/ 2008. .

والمقاومة ليست جماعة مرتزقة من خارج لبنان بل هي لبنانية انطلقت من المناطق اللبنانية المحتلّة ضد الاحتلال الإسرائيلي. وتصر الرسالة على إسلامية المقاومة انسجاماً مع واقعها الذي يبدو أنه إسلامي في الدافع والهدف والمسلك وعمق المواجهة. لكن هذا لا يُلغي وطنيتها بل على العكس، فإنه لو طُمست إسلاميتها فإنَّ وطنيتها تصبح هشَّة إلى حدٍّ كبير[1].

لذلك يبدو الارتباط بالاسلام أساساً ومنطلقاً لكلّ حركة تقوم بها المقاومة، لكن وبرأيها لا يوجد تعارُض بينهما، ويمكن ومن خلال هذه النصوص الاستلهام أنَّ الإسلام مُقدَّم على كلٍّ ما عداه في حال التعارُض حتى لو كان الطرق الآخر هو الوطن.

5 ـ مواجهة النظام: يَعتبر الحزب أنَّ مواجهة النظام ناتج عن اعتبارين:

1 ـ لكونه صنيعة الاستكبار العالمي، وجزء من الخارطة المعادية للإسلام.

2 ـ لكونه تركيبة ظالمة في أساسها.

لذلك لا بُدَّ من استبدال النظام بآخر يلحظ هذين الخطين الأحمرين وإلا سيكون عُرضة للمواجهة ولا يُعبِّر عن إرادة شعبه. كما أنّ طرح النظام الطائفي العفن مرفوض من أساسه، ولا يعني الحزب أبداً.

أما البيان الانتخابي 1992 فيبرز الخطاب الداخلي بشكل واضح، حيث يركّز على مفردات تهمُّ المواطن اللبناني، يعتبرها الحزب أنها تخدم القضية المركزية للأمة.

1 ـ الدولة: إنَّ من أبرز النقاط التي تتجلى في البيان إعادة إحياء مفهوم الدولة، فبعد أن كان غائباً في الرسالة المفتوحة، نجده حاضراً بقوّة في هذه المرحلة، خاصة أنّ أوّلَ أهداف الترشيح كان حفظ المقاومة، وهنا

---

(1) نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985، م.س.، ص4.

يبرز دور الدولة، حيث يطلب منها أن تساهم بجميع مؤسساتها، خاصة مؤسسة الجيش، في عملية التحرير والدفاع عن الأرض والشعب والكرامة[1]. كما أنَّ البيان أكملَ أهداف الترشيح بالتشديد على دور السلطة في ضمان حياة الأسر والعوائل التي فقدت مُعيلها[2]، ما يؤكِّد بداية إظهار المفاهيم ذات الأبعاد الوطنية.

2 ـ شركاء الوطن: إنَّ الحرية في إبداء الرأي والعمل السياسي والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية واحترام حرمة الأديان السماوية يجب أن تكون محفوظة ومضمونة، فأبناء الوطن لهم الحرية ضمن حدود الوطن.

يعتبر الحزب أنَّ الوصول إلى أهداف المقاومة في التحرير يكون من خلال التعاون مع الآخرين المخلصين، ومن خلال تعزيز السلم الداخلي على قاعدة الوفاق السياسي بعيداً عن النزعات الطائفية البغيضة والعصبيات الفئوية الضيقة.

3 ـ الطائفية: بعد الرفض الحاسم للنظام القائم على الطائفية سابقاً، يعتبر البيان أنّ الثابتين الأساسيين في صلب أهدافه هما التحرير وإلغاء الطائفية السياسية. فالطائفية السياسية هي إحدى أكبر العلل الأساسية لفساد النظام القائم في لبنان ولكلّ المآسي والكوارث الثقافية والسياسية والإنمائية والاجتماعية التي لحقت بالشعب اللبناني والمدخل الخبيث لكل القوى الاستكبارية الطامعة بالتدخّل في شؤون لبنان والعبث بمصيره ومستقبل أبنائه.

4 ـ الشعب: يعتبر البيان أنّ الشعب هم المستضعفون الذين حرمتهم الدولة من حقهم بسعة الحياة، لذلك يركِّز الحزب على التنمية في كلّ القطاعات الإنتاجية، وتنمية البُنى التحتية للمناطق المستضعفة وتأمين مجانية

---

(1) قاسم، نعيم، حزب الله: التجربة، المنهج، المستقبل، م.س.، ص393.

(2) قاسم، نعيم، حزب الله: التجربة، المنهج، المستقبل، م.س.، ص394.

التعليم بدون فرق بين المناطق ليؤمن المشاركة في خيرات الوطن وثرواته، الأمر الذي يُشعر المواطن بالمواطنة.

أما وثيقة التفاهم فتوثّق الاهتمام الجدّي من الحزب بعناصر المواطنة، وتركيزه عليه، وتؤكّد تجديد الخطاب وفق مقتضيات العصر الراهن وضمن تنامي الوعي المتأصل.

1 ـ الوطن: يبدو مفهوم الوطن حاكماً كقيمة عليا تتخطّى أيّ قيمة أخرى وتسود سلَّم القيَم، وإذا كان هذا المصطلح غائماً في البيان التأسيسي فهو واضح بيِّن شديد الجلاء في وثيقة التفاهم.

ينطلق التفاهم من مبادىء محدّدة أبرزها تغليب المصلحة الوطنية على أيّ مصلحة أخرى بالاستناد إلى إرادة ذاتية وقرار لبناني حر وملتزم، ما يؤسِّس لرؤية جديّة لعناصر المواطنة وخصائصها.

أما الدولة اللبنانية فيجب أن تحظى بثقة المواطنين وأن تكون قادرةً على مواكبة احتياجاتهم وتطلّعاتهم. ليشعروا فيها بالأمن والأمان على حاضرهم ومستقبلهم... ويجب إصلاح الأجهزة الأمنية كجزء لا يتجزّأ من عملية الإصلاح الشامل لمؤسّسات الدولة الأساسية[1]، ولإعادة بنائها على قواعد ثابتة وصحيحة. هذا التركيز على شؤون الدولة ومسائلها يُسلِّط الضوء على المركزية الجديدة للدولة في فكر حزب الله.

2 ـ المشاركة: يطرح البيان فكرة الديمقراطية التوافقية كقاعدة أساسية للحكم وكتجسيد فعلي لروح الدستور ولجوهر ميثاق العيش المشترك. هذا الطرح هو الحلُّ الوحيد للأزمة اللبنانية القائمة على الطائفية، وليس مشروعاً لكلِّ الدول. فلبنان الذي تتنازعه الطوائف لا يقوم إلا بالتوافق والمشاركة الفعّالة لكلِّ شرائحه، وأيّ مقاربة للمسائل الوطنية وفق معادلة

(1) نص ورقة التفاهُم بين التيار الوطني الحر وحزب الله، 2008/4/15, www.tayyar.org.

الأكثرية والأقلية تبقى رهن الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحدّ ذاته(1).

3 ـ الحوار والنزاع الوطني: رغم الوتيرة المرتفعة للبيان التأسيسي لكنه أقرَّ بأنَّ العقل هو الحاكم في العمل الوطني وليس السلاح. وبعده أكَّدَ البيان الانتخابي ذلك، ثم جاءت الوثيقة لتجعل الحوار ركن التفاهم وعماده. حيث تصدَّرَ هذا الموضوع صدارة النص الذي أكّدَ أنَّ الحوار هو السبيل الوحيد لإيجاد الحلول للأزمات التي يتخبَّط فيها لبنان، وذلك على قواعد ثابتة وراسخة هي انعكاس لإرادة توافقية جامعة بشرط مشاركة كل الأطراف اللبنانية في ذلك، كما رفض الاغتيال السياسي المُضرّ بوجود لبنان(2).

4 ـ التبعيّة والارتباط بالخارج: إنَّ أكثرَ ما يُفسِدُ عقدَ المواطنة هو التطلُّع إلى خارج الحدود ليكون المواطن أداة للتنفيذ ووسيلة لما يرغب به المُلهِم.

وفي فقرة العلاقات اللبنانية السورية، رفضت الوثيقة أيّ شكل من أشكال الوصاية الخارجية حتى من أقرب الأقرباء سوريا، وصولاً إلى المطالبة بترسيم الحدود والتمثيل الدبلوماسي، الأمر الذي يطوي حقبة من التداخل بين الدولتين إلى حدّ التبعية.

وقد أكّدت الفقرة الأولى على ذلك بتركيزها على ضرورة ضبط القرار اللبناني بعيداً عن المصالح غير الوطنية، والتشديد على أن بناء الدولة يجب أن يؤسَّس على قواعد ثابتة حتى لا يكون عرضة للاهتزاز بحسب المتغيّرات الخارجية والمفصلية.

---

(1) م.ن.

(2) نص ورقة التفاهُم بين التيار الوطني الحر وحزب الله، م.س.، ص2.

	رسالة 1985	بيان 1992	تفاهم 2006
شركاء الوطن	يجب التعامل مع غير العملاء للوصول للأهداف المشتركة	التعاون مع المخلصين للوصول للسلم الأهلي والتحرير	مشاركة الأطراف ذات التمثيل بالحوار لإيجاد الحلول
نوع الحكم	الدعوة لاعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر من قبل الناس وإلغاء الطائفية السياسية	الديمقراطية، ويجب إلغاء الطائفية السياسية التي تعدُّ أكبر العلل لفساد النظام	الديمقراطية التوافقية أساس الحكم لأنها تجسيد لروح الدستور
قانون الانتخاب		لبنان دائرة انتخابية واحدة	النسبية أحد أشكال قانون انتخابي معاصر.
المقاومة	يجب أن تتواصل وتنمو وتتصاعد حتى جلاء الصهاينة عن المناطق المحتلة كمقدمة لازالتهم من الوجود	التزام خيار المقاومة ضدّ الاحتلال الإسرائيلي حتى تحرير كامل التراب المحتل	واجب ومسؤولية وطنية لحفظ لبنان وتحرير أرضه وأسراه تتأطر من خلال استراتيجية دفاع وطني
السلاح	كلُّ فرد من أبناء حزب الله جندي مقاتل حيث يدعو داعي الجهاد ويجب أن تتواصل المقاومة حتى اقتلاع إسرائيل من الوجود	هو الخيار الوحيد الذي يقطع الطريق أمام العدو حيث لا بد من تكفل المقاومين وتيسير سبل جهادهم	حمل السلاح ليس هدفاً بذاته إنما وسيلة ضد المحتل ينتهي مع انتهاء أسباب حمله
العمل	وفقاً للتكليف الشرعي وفي اطار العمل بولاية الفقيه ومصلحة الأمة والوطن	لرعاية مصالح المستضعقين في لبنان وحفظ المقاومة والإصرار على حفظ المطالب الحياتية المُهملة	تغليب المصلحة الوطنية على أي مصلحة أخرى وبناء دولة قادرة على مواكبة احتياجات المواطنين

القسم الثالث: حزبُ اللّه بين عناصر خطاب الأمة وتطابقه مع المواطنة

يُمكِنُ، واعتماداً على ما سبق من رصدٍ لخطابِ السيّد نصرالله وتطورٍ لخطابِ حزب الله، أن نلج إلى عناصر الخطاب الذي يجدر على الباحث مُطابقته مع مفهوم المواطنة. ولمقاربة هذا الأمر يجب التنبّه والالتفات إلى آراء المُعارضين لحزبِ الله والمعاضدين له، لنرى النقد والرد، ونصل بعد ذلك إلى فهم كيفية المواءمة الحاصلة عند هذه الحركة الإسلامية.

يتكوَّن الخطابُ من أُسُسٍ مُتعدِّدة:

الأوّل: الجهاد والمقاومة:

إنَّ الالتزامَ الذي بُنِيَ عليه حزب الله يجعل من الجهاد مِدماكاً رئيسياً، فالحزبُ الإيماني الجهادي لا يمكن له أن يضع مسألةَ المقاومة جانباً ليكون حزباً سياسياً عصرياً على غرار الأحزاب في العالم العربي. بل إنّ الحزب يدعو إلى توطيد ثقافة المقاومة، ليس في مجتمع المقاومة فقط بل في الاجتماع اللبناني برمته.

هذا الأمرُ يُشكِّل عُنصراً مشتركاً في الخطاب الرسمي والداخلي للحزب، وهو ما أدّى إلى تشبيه مجتمع حزب الله بمجتمع الحرب الذي يُحاول تثبيت «التعبئة الثورية» أو «الحالة الثورية» أو «الحالة الجهادية» التي تشمل نمط تفكير معين، والتي لها خصوصيتان:

1 ـ الدورُ الجهادي يجب أن يؤدّي إلى حالة الدفاع عن حركة التغيير ورموزها وإمكاناتها.

2 ـ العملُ على ضربِ موقع القوة في حركة العدوّ وإسقاط الأدوات التي يستعملها في إذلال الأمّة.

إختراق الحواجز التي تتكوّن بين الفئات المتغيّرة وجماهير الأمّة[1].

هذه الحالة الجهادية تفتح آفاقاً كُبرى أمام القائد والأمة والعاملِين كي تصبحَ الأمّة ترى بعين الله وتمشي برعايته[2].

هذا الأسلوب ونمط العيش يحُوْل برأي المناوئين للحزب دون مشاركته الفاعلة في المواطنية اللبنانية، فالسلاحُ الدائم والجهادُ المستمر والثقافة الثورية المتواصلة لا يمكن أن تتعايش مع الدولة المركزية والوطن المتعدِّد الأطياف والعيش المشترك.

يردُّ حزبُ الله في محاولة يَرتجي فيها تفسير عدم التناقض بين الدولة والمقاومة، ويبتغي فيها التنظير للتكامل بينهما. فيعتبر ـ كما سلف في خطاب أمينه العام ـ أنَّ المقاومةَ والحالة الجهادية لم تأتِ إلا من رحِمِ المعاناة والاحتلال، فهي ليست حالةً غريبةً ودخيلة في المجتمع، إنما هي خلاصةٌ حيّةٌ لتجرِبة إنسانية للشعب اللبناني، ونتيجة طبيعية لما آلَت إليه الأمور.

يعتبرُ الشيخ نعيم قاسم أنَّ شرعيةَ الحزب، وبالتالي مواطنيته، تبرزُ من خلال التأييد العارم لنهجه وقيادته، ومِن خلال رؤيته الشاملة لتحقيق الحلول الناجعة للبنان. فالحزبُ إسلاميٌّ قبلَ أن يكون مقاوماً، وهو يحمل منهجاً للحياة بشموليتها ولا يقتصرُ على ناحية دون أخرى وإن برزت أولوية

(1) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، بيروت، دار النهار، ط3، 1998، ص255.
(2) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، م.س.، ص256.

الجهاد على غيرها. هذه الرؤية الشمولية تحقّقَ جزءً منها بمقاومة الاحتلال[1].

نائبُ الأمين العام لا يجيب عن مسألة بقاء المقاومة أو عدمها بعد الاحتلال، ويكتفي في كتابه الصادر بعد تحرير الشريط الحدودي بسنتين بذكر سبب انطلاقة المقاومة، ويرفض بعد ذلك الإجابة عن ذلك بحجّة المنع من تحقيق رغبة العدو بمعرفة خطة المقاومة في ذلك الوقت... لكنه يشيرُ تصريحاً إلى ضرورة بقاء المقاومة لأنها تشكِّل بجهوزيتها رادعاً للعدو عن القيام بمغامرة عدوانية جديدة...

لكن وبعد أربع سنوات يجيب الأمين العام عن هذا السؤال، بالقول إنَّ السلاح ليس غايةً لكنه وسيلة، وبكلام جريء يورِد أنه لو انتفت موجبات وأسباب بقاء السلاح فلا داعي لوجوده[2].

لقد استطاعَ حزبُ الله أن يقترب أكثر فأكثر لحلِّ إشكالية الجهاد والسلاح من جهة، ومواطنيته من جهة من خلال دعوته إلى حلِّ هذه المسألة عبر إستراتيجية دفاع وطني، لا تُغفِل الخطر الإسرائيلي الداهم ولا تُبقي السلاح مطية للنيل من مواطنية الحزب.

إنَّ فكرةَ الإستراتيجية الدفاعية خيرُ دليل على محاولة الحزب المواءمة بين خيار الجهاد والمقاومة وبين كونه حزباً وطنياً، فهو لم يتخلَّ عن أفكاره الجهادية من ناحية، ولم يُبقِ الحواجز قائمة بينه وبين شركائه في الوطن.

الثاني: الدولة الإسلامية:

مِن أبرز موارد النيل من مواطنية حزب الله أن يُقال إنه يسعى لإقامة الدولة الإسلامية في لبنان تمهيداً للارتباط بدولة الإسلام الكُبرى المتمثّلة بالجمهورية الإسلامية الإيرانية.

(1) قاسم، نعيم، حزب الله: م.س.، ص376.

(2) النصر المخضب، م.س.، ص 796.

يشيرُ وضّاح شرارة في كتابه «دولة حزب الله: لبنان مُجتمعاً إسلامياً»، إلى أنَّ فكرةَ حزب الله تقوم على أنَ «الشعبَ المسلم في لبنان لا يقبل بأن يكون جزءً من مشروع الآخرين، وإنّما على الآخرين ـ أي المسيحيين وربُّما المسلمين السُنّة ـ أن يبحثوا عن مكان لهم في مشروع الإسلام الحزب اللّهي[1]. ويعتبر أنَّ الدخولَ على الندوة البرلمانية والمشاركة في الحوارات الوطنية والانخراط في العلاقات السياسية اللبنانية أو المُلبنَنة لا يُخرِج حزب الله ومقاومته الإسلامية من معقلهما ومعزلهما، ولا من مجتمعهما «النقيض» وعلى حدة، ولا يدخلهما في «مجتمع» لبناني مشترك ومتصل[2]. كما أنّ هذا الحزب يبني دولته على أصلِ الموت ليصنع منه المجتمع الإسلامي، حيث يستطيع بفضل هذا الأصل حفظَ تماسُكِه في كتلة متراصة وواحدة، ساهمَ في تماسكها انهيار الأبنية الاجتماعية والمدنية والسياسية اللبنانية والعربية[3].

يُساعِد على هذا التحليل، الصخبُ الذي أبداه بيان حزب الله التأسيسي الذي رفض بشكل قاطع النظام اللبناني الذي لا يحكم بما أنزل الله، والذي اعتبر الحزب جزء «من أمة الإسلام التي تعدُّ إيران طليعتها، والذي أكّد على أنّ الولي الفقيه هو القائد وبالتالي صاحب الأمر. ما يترتب عليه ـ بحسب غسّان العزّي في كتابه حزب الله من الحزب الأيديولوجي إلى الواقعية السياسية ـ أنّ الوليَ الفقيه هو قائدُ الحزب، وما الأمين العام إلا مدير لشؤونه[4]. فالحزبُ يسعى لإقامة دولة اسلامية تكون جزءً من الدولة الإسلامية الكبرى، ما يُقوّض البناء الوطني الذي يُشيِّد شرعية حزب الله.

---

(1) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، م، س، ص 369.

(2) م.ن.، ص371.

(3) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، م، س.، ص374.

(4) العزي، غسان، م.س.، ص31.

يظهر الاعتراض حينَ يسأل رئيس حركة التغيير وعضو قوى 14 شباط «إيلي محفوض»، هل أنَّ حزبَ الله بدأ بتحقيق مشروعه بإقامة الجمهورية الإسلامية في إيران؟ واعتبر أن حزب الله لا يؤمن بالوطن اللبناني. إن هذه الحركة الثورية الإسلامية ومنذ تأسيسها على يد الحرس الثوري الإيراني هدفت إلى إقامة الجمهورية الإسلامية في لبنان، خاصة لو استرجعنا ما قاله السيد إبراهيم الأمين يوم انطلاقة حزبهم بأنهم لا يمثّلون إيران في لبنان، إنما هم إيران في لبنان[1]. هذا الإشكال طُرِحَ على الأمين العام لحزب الله مراراً في المقابلات الطويلة التي كان يتحدث فيها، ما يدلّ على أهمية السؤال وحساسية الإجابة.

في حين لا يُخفي الأمين العام وجوب إقامة دولة القسط والعدل، والمتمثّلة بالدولة الإسلامية، ورغم أنّ السيّد نصر الله يعتبر أنّ هذا الأمرَ هدفٌ على مستوى الرغبة الوجدانية والعاطفية ـ وهذا ما أسلفنا القول عنه ـ فإنّه يَعتبرُ أنّ شرطَ إقامة الدولة هو موافقةُ الشعب وتهيئة الظروف، وبما أنّ الشعبَ اللبناني متنوّع، ولا يرغب في ذلك فلا إمكانية لذلك. كما أنه لا يُمكن فرضُ الدولة بالقوة لأنّ هذا العمل العنفي يخالف تعاليم الاسلام، ومبدأ ولاية الفقيه أيضاً.

تاريخُ البيانات والخطابات الرسمية الصادرة عن حزب الله تؤكّد هذا الأمر، ابتداءً من بيان التأسيس ومروراً بالأزمات السياسيّة التي عصفت بالحزب ووصولاً إلى عهد الانتصار الأخير، حتى أنّ بيانَ التأسيس صرّحَ بما قد أسلفنا حيث يدعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يُخيَّل لبعض الناس.

يعتبرُ نائبُ الأمين العام للحزب أنّ هناك فارقاً بين المستوى الفكري

---

(1) مؤتمر صحافي لرئيس حركة التغيير، 29 آذار 2008.

والنظري الذي يتبناه الحزب، وبين الموقف العملي الذي يسعى ويتّجه لفرضه فإيمان الحزب ينسجمُ مع كل أفكار الإسلام بما فيها إقامة الدولة الإسلامية، لكن للأداء العملي مقوّماته وظروفه الموضوعية التي تحُول دون إيجادها على أرض الواقع[1].

ويؤكِّد رئيسُ المجلس التنفيذي ما كان أفردَهُ إخوانُه في الحزب، حيثُ يُفرِّق بين سؤال ماذا ترغب؟ وبين سؤال ماذا تريد؟ فإذا كان جواب الأوّل يرتبطُ بالغايات والآمال ويقترن بأدبيات الحركة الإسلامية، فإنَّ الثاني يُلاحِظ المتغيّرات والخصوصيّات والوقائع فيلتفت إلى حقيقة المكان والزمان ويبتعد عن الطوباوية. وبالفعل فإنَّ السؤالَ الثاني هو القادرُ على تحديد المشروع السياسي الذي يجب أن نسعى إليه، وهذا الأمر له مشروعية دينية وتاريخية، تُشكِّل حادثة كربلاء نموذجها الواضح. لذا فالانتماء الديني يقرُّ المشروع السياسي القائم على دولة وطنية تشارك فيها جميع الأطياف، ولا يفرض أحدٌ رأيَه وعقيدته على الآخر[2].

هذا الموقف السياسي له جذرٌ عقائدي وديني، فنظريةُ ولاية الفقيه تأبى اللجوء للقوة في تطبيق النظرية الإسلامية، هذا ما يؤكّده أحد أركان المنظّرين لولاية الفقيه، حيث يقولُ الشيخ محمد تقي الدين مصباح اليزدي أنَّ لبيعة الناسِ ومتابعتهم الدورُ الأساس في تحقّق الحكومة الدينية عملياً وفي وجودها على أرض الواقع[3].

---

(1) مؤتمر صحافي لرئيس حركة التغيير، م.س.، ص40.

(2) صفي الدين، هاشم، المقاومة ومشروع بناء الوطن، بحث أعد للمؤتمر الدائم للمقاومة لمعهد المعارف الحكمية، ص15.

(3) اليزدي، محمد تقي مصباح، حوارات حول ولاية الفقيه، دار الهادي بيروت، ط1، 2003، ص21.

الثالثة: ولايةُ الفقيه:

تُعتَبر ولايةُ الفقيه من الأسُس العقائدية الراسخة في تكوين وتشكيل حزب الله ابتداءاً واستمراراً، حتى أنَّ الحزبَ وقيادتَه وعناصره، لم يُخفوا هذا الانتماء وهذا الارتباط العاطفي والعضوي بالوليّ الفقيه. لكن على الرغم من ذلك تُشكِّل إثارة هذا الموضوع مسألة حسّاسة جدّاً عند الحزب الذي يجتهد لكي لا يبتعد في تفسير هذا الارتباط عما قد يُشكّل عائقاً أمام هويته الوطنية اللبنانية.

تُعتبر ولايةُ الفقيه المرْكَب الذي يمتطيه المعارضون لحزبِ الله، وتُعَدُّ رأسَ الحربة للنيل من مواطنيته، حيثُ يرتبط هذا الحزب اللبناني سياسيّاً وعقائديّاً وروحيّاً بمُرشِد الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة فيأتمرُ بأمره ويتعرّض لنواهيه، ليكون الراعي والولْيّ والمُلهِم والمُرشِد.

وقد أسهبَ عددٌ من الكُتّاب في اعتبار حزب الله الحزب الخميني وأفرادُهُ الخميّنيون وأعماله الأعمال الخمينيّة، فإيران برأي وضّاح شرارة تُسيطر على الحزب، خاصة مِن خلال تشكيل القواعد الشعبية والأهلية التي تُدار بواسطة العلماء الخمينيين[1]، وإيران تفصِّل جسم حزب الله، فلها عنصران مخفيّان في الشورى، وتمتلك القدرة على منعه من الروافد المالية المخصّصة له وتمدّه بالعتاد والسلاح والتدريب[2]. وكلّ ذلك تحت الإشراف الكامل للولي الفقيه المتمثّل بالإمام الخميني ونائبه.

وينقلُ غسّان العزّي أنَّ الأمينَ العام لحزب الله عندما ذهبَ إلى إيران والتقى مُرشِد الجمهورية قدّمَ إليه تقريراً، كأنّما هو مسؤول إيراني مُكلَّف بإعطاء التقرير إلى رئيسه. وأجمعت وسائل الإعلام الإيرانية على أنّ الوليَّ الفقيه أصدرَ توجيهات لنصر الله فيما يختص بالتوجّه المستقبلي للحركة

---

(1) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، م.س.، ص156.
(2) م.ن.، ص336.

اللبنانية[1]. ويستطرد العزّي محاولاً توجيه حضور إيران في جسم حزب الله من خلال مظاهر الحزب الاحتفالية، فصورة الإمام الخميني في كلّ المظاهرات وعلى رأس جريدتِهِ الرسمية . . . وعلمُ الإسلام الإيراني يحمله المتظاهرون «الحزب اللهيون» إلى جانب علمهم الذي يحمل شعار الجمهورية. ويعتبر أحد أركان الفريق المناهِض لحزب الله في لبنان في مقالة حملت عنوان «كيف تكون عضواً في حزب الولي الفقيه»؟، أنّ رأسَ أعلى سلطة إيرانية تتحكَّم بكلّ مفاصل الحياة والحركة في جسم حزب الله. وبعد أن استعرض الولاية المطلقة للفقيه والتي تُعتَبر شعبة من ولاية رسول الله ـ برأي الإمام الخميني ـ والتي تقدَّم على جميع الأحكام الشرعيّة كالصوم والصلاة والحج. . . بعد كلّ ذلك نقل أنّ محازبي «حزب الله» يَعتبرون مسألة ولاية الفقيه هي مشروع وحدة إسلامية يدعو إلى الاتحاد تحت راية الولي الفقيه كقيادة سياسية ودينية وجهادية مطلقة[2]، مما يؤدي إلى إقصاء كلّ من لا يُؤمِن بولاية الفقيه.

إنطلاقاً من عدّة مقدمات يخلُصُ نائب الأمين العام لحزب الله إلى أنَّ حزبَ الله يوائِم بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة، فهو حزبٌ لبناني بكلّ خصوصياته، وهو مهتّمٌ بما يجري على ساحته في الميادين الجهاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة الإسلاميّة[3].

لكن كيف يتمّ هذا التكامل بين الانتماء والهويّة؟

إنّ الوليَّ الفقيه عندما يضع الحدود بين عيش المكلّفين في مناطق متنوعة وبين وجوده في منطقة أخرى، يأخذُ بعين الاعتبار الظروف

---

(1) العزّي، غسان، حزب الله من المثالية إلى الوقعية السياسية، م.س.، ص63.

(2) علوش، مصطفى، كيف تكون عضواً في حزب الولي الفقيه؟، جريدة المستقبل، الثلاثاء 10 حزيران 2008.

(3) قاسم، نعيم، حزب الله: التجربة، المنهج، المستقبل، م.س.، ص77.

الموضوعيّة وخصوصّيات كلّ جماعة أو بلد، والتزام حزب الله بولاية الفقيه حلقة من هذه السلسلة، فسلوكُه في إطار التوجُّهات والقواعد التي رسمها الولي الفقيه، ثم تكون المتابعة والإدارة ومواكبة التفاصيل والجزئيات والإجراءات والعمل السياسي اليومي والحركة الثقافية بل والجهاد بتفاصيله من مسؤولية القيادة المنتخَبة من كوادر الحزب والمتمثّلة بالشورى التي يرأسها الأمين العام. هذه الصلاحيات تعكس استقلالاً كبيراً في الأداء العملي اليومي، ولا ترجع إلى الولي الفقيه إلا في القضايا الكبرى والمفصليّة المؤثّرة في حركة الحزب[1]. هذه هي فلسفةُ المواءمة بين الارتباط بالولي الفقيه والانتماء للهويّة الوطنية. ويعمد الدكتور بلال نعيم ـ أحد البارزين في الميدان الفكري التنظيري في حزب الله ـ إلى حلّ معضلةٍ أصعب من السابقة، وهي المواءمة بين الالتزام بأحكام الولّي الفقيه التي لها حقّ الأولوية على غيرها وبين الالتزام بالمهام المترتّبة على الانتماء للوطن. فيعتبرُ أنّ الإشكالية هذه لا تقع إلا في حال المزاحمة بين الانتمائين، وهذه المسألةُ لا تقَع على أرض الواقع لأسباب:

1 ـ إنَّ الوليَّ الفقيه يأخذُ بعين الاعتبار خصوصيّات المكان، فينتبه إلى أهمية لبنان الوطن وموقعه وخارطته.

2 ـ حكمُ الولي الفقيه يرتبط بمصلحة الاسلام، وليس بمصلحة إيران، ومصلحة الإسلام يجب أن لا تتناقض مع المصالح الوطنية لأنّ كليهما يلتقيان في الحقّانية.

3 ـ المصالح العُليا يمكن تقديمها على أنها مصالح وطنية كما هو الحال في الدولة الإسلامية، حيث قد يظهر سطحياً التباين بين مصلحة إيران كدولة ومصلحة النظام الإسلامي، بل إنَّ المصالحَ الحقيقية غير الشكليّة كلّها هي مصالح وطنيّة.

---

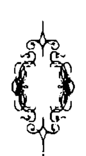
(1) قاسم، نعيم، حزب الله: التجربة، المنهج، المستقبل، م.س.، ص77.

هذه هي مُقدّمات الحل عند نعيم، حيث يرفض التنافي، ويُؤمِن بالالتقاء الذي يسبغ الوطنية على أعمال حزب الله العامة والخاصة[1].

وقد سبقَ لنا أن عرضنا فهم السيد حسن نصر الله لهذه المسألة وكيفية توفيقه بين هذين الأمرين اللذين قد يظهر التقاؤهما واتفاقهما عند بعض الناس، وقد يلفت تعارضهما عند آخرين.



(1) نعيم، بلال، مقابلة في تاريخ 5 ـ 1 ـ 2008.



ملحق

* الأمة والمواطنة في كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملّة للميرزا الشيخ محمّد حسين النائيني.

* الأمة والمواطنة في كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد للشيخ عبد الرحمن الكواكبي.



الأمّــة والمواطنة في كتاب تنبيه الأمّــة وتنزيه المِلّــة للميرزا مُحمد حُسين النائِيني:

إنّ السعيَ لدراسةِ شخصيّةٍ فكريّةٍ ينقطعُ الباحثُ عنها زماناً ومكاناً دونه شؤون وشجون، فكيف إذا كان الشخص متقدّماً على عصره، متفوّقاً في طرحه خارجاً عن السياق المضبوط لتاريخه وزمنه؟.

الميرزا مُحمد حُسين النائِينيّ كان ذا فرادة في طرحه وفكره وذا تطور في رؤيته وتصوّره، لم تقيّده أغلال التقليد لأسلافه، فكان دأبُه المسارعة إلى ما هو جديد، ولم يوثقه المكان فتردّد وهاجر طلباً لما هو أفضل. لم ينقطع عن المجتمع، بل عاش آلامه وآماله إلى حدٍّ لم يرضَ أن يحيا صفوَ العيش، بل كان من المناضلين بقسوة في سبيل خير البلاد والعباد.

أولاً: تنبيه الأمّــة وتنزيه المِلّــة:

يُعدّ الكتاب من أهمّ المفاصل في حياة الحوزات الدينيّة وطلّابها وأساتذتها، حيث يطرح إشكالية الدولة من وجهة نظره، ويعطي شروط شرعيّتها ومشروعيّتها، ويفرد إشكالات الخصوم ويفنّدها، ويسوق الدولة والبراهين الشرعية والعقليّة ويؤكّدها. كما أنّه يدافع عمّا قدّمَ بمنهج علمي ناقد، وأسلوب هجومي صارخ.

الأول: ظروف كتابة الرسالة: لا يمكن فصل رسالة الميرزا عن حياته العملية والعلمية ولا عن الواقع الذي ساد ودفعه لكتابتها، لذلك يجب تناول هذين الطرحين.

ولد الميرزا النائيني في محافظة أصفهان، حيث ترعرع في سلالة علمائية، ساهمت في إغنائه بالتراث الديني، لكنه ما إن اشتدّ عوده حتى نزحَ طلباً للعلم في المدينة، وبعدها جدّد هجرته إلى العراق، وبالتحديد سامراء حيث يقطن الميرزا مُحمد حسن الشيرازي سنة 1884 م.

عاش الميرزا أوّل المحطات السياسية حين اندلعت انتفاضة التنباك بدعم بل بقيادة الشيرازي، وذلك لما باع الشاه ناصر الدين امتياز احتكار التنباك للشركات البريطانية التي أوفدت إلى إيران آلاف الموظفين لسحب التنباك ولو بالقوة، فأفتى الشيرازي بحرمة التعامل بالتبغ بيعاً وشراءً واستعمالاً. إستجاب الإيرانيون لأول محطة مفصلية حقيقية في نزاع الحوزة والبلاط، ما أدّى إلى انكسار الشاه وتراجعه.

بعد وفاة الشيرازي انتقل النائِيني إلى كربلاء، ومنها إلى محطته النهائية النّجف الأشرف سنة 1898م. كانت التّجربة العملية الأساسية لصاحب الرّسالة في هذه المدينة التي كانت مرجعاً يتوجّه إليه المتدينون وموئلاً يهفو إليه المضطرون. احتضنت النّجف مراجع في العلوم الدينية كالأخوند الخرساني والميرزا الخليلي والسيد اليزدي وشيخ الشريعة الأصفهاني، وضمّت علماء لهم صلة بالشأن السياسي كالميرزا النائِيني.

كان من أهم الأحداث التي اضطلعت بها النّجف الحركة الدستورية في إيران، حيث انطلقت هذه الحركة من شرارة الضغط الانتقادي المنعكس من فساد سلطة الشاه، حيث قادها الشيخ عبد الله النوري والسيد البهباهاني والطباطبائي. واجهت حكومة الشاه المطالب بقوة الرصاص ما اضطر العلماء لطلب العون من النّجف الّتي ما خيّبت النداء، فأعلن مرجعها الكبير الميرزا الخليلي وكبار العلماء ومن بينهم النائِيني موقفهم المؤيّد لها، الأمر الذي فرض على الشاه القبول بدستورية مجلس شورى للبلاد.

الإجماع الشعبي في إيران والعلمائي في إيران والعراق إنفرطَ قوامه مع البدء بتشكيل الدستور، حيث رفض بعض النواب أن يكون الإسلام مصدراً للدستور وشنّت حملات إعلامية لتشويه سمعة علماء الدين، وصوّرت مقالات كثيرة للتسخيف من أحكام الإسلام[1]. تشكّلت لجنة صياغة الدّستور من مجموعة من أصحاب الأفكار المتضادة، ولم تستطع أن تُنهي أعمالها، خاصة في البنود التي تتعلق باشتراط موافقة القوانين الصادرة عن المجلس لتعليمات الشريعة. وقفَ أحدُ أركان الحركة الدستورية الشيخ النوري موقفاً معارضاً لما يصاغ من دستور إلى حدٍّ جعله يقترب من عدوّه السابق الشاه في رفضه للدستور، وكان ذلك بسبب قلقه من وضعِ دستورٍ سقيمٍ غيرِ محكم، يتحول فيما بعد إلى مبرّر لكلّ سياسة تخالف الشريعة، أو يسوق الدولة لمواجهة الشرع. فأعلن أنّه «يجب أن تشكّل لجنة من الطبقة الأولى من المجتهدين وفقهاء المتدينين لمواجهة القوانين التي يضعها المجلس، وإذا وجدها هؤلاء غير مُطابِقة لأحكام الشريعة فلن تتخذ صفتها كقانون[2]»، كما أضاف إلى صفة المشروطة التي يتّصف بها الدستور سمة المشروعة، وقد نجح النوري فيما يريد فأُضيفت المواد المقترحة بعد اعتصامات ورفض مُعلَن من قِبله. واصل الشيخ فضل الله مطالبه ورفض الدستور ومجلس الشورى لغايةِ جعلِ الفقهاء الولاة الأساسيين على الحكم، هذا الموقف قسّم حوزة النّجف بين فريق الدستور (المشروطة) بقيادة الآخوند والنائيني، والمستبدة بقيادة السيد اليزدي ومتابعة النوري.

تواصلَت الأحداث إلى أن أقدم الشاه بدعم روسي على الانقضاض على مجلس الشورى وقتلِ أبرز الدستوريين واعتقال آخرين. ما جعل الحوزة الداعمة للدستوريين تدعم حركتهم إلى حدٍّ خروج أركانها لمحاربة

---

(1) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1 1999، ص71.

(2) م.ن.، ص74.

الشاه، وكان ردّها على المعارضين لمجلس الشورى بأنّه يجب على الجميع القبول بقوانينه، وأنّ الإقدام على مقاومة المجلس بمنزلة الإقدام على مقاومة أحكام الدّين الحنيف[1].».

إستطاعت الحوزة بدعم رجل الفكر والدين جمال الدين الأفغاني الذي دفع دمَ أصحابه ثمناً لهذا المطلب أن تحشد حشوداً وصلت إلى قلب السلطة على الشاه وتولي الدستوريين الأمور وقتلِ الشيخ النوري ابن السبعين عاماً.

في هذه الأثناء وهذا الانتظار وهذه الأحداث، انتهى الشيخ النائِيني من كتابه «تنبيه الأمّـة وتنزيه المِلّـة».

الثاني: أبرز مميّزاته:

بغضِّ النظر عن الأسباب المُوجبة والظروف المواكِبة، أوّلُ ما يُطالع الباحث هو أنّ الشّيخ النائِيني اتّجه ليكتب في «اللامُفكّر» فيه، وطرَقَ أبوابَ مسائلَ جديدة في علم الفقه والشريعة كانت غائبةً عن سطور العلماء وغائمةً في مفردات مُبعثرة. ولا يخفى أنّ الظروف والأحداث ساهمت محلياً في الدفع نحوه والجذب إليه، لكن رغم كلّ الموجِبات المُفترضة، فقد سدَّ هذا الكتاب ثغرة كانت واضحة، وظهر كمفصل برّاق في تاريخ متون الحوزة العلمية ونتاجاتها. وقد تميّز بأمور:

1 ـ القدرة على الخوض في مسائل جديدة وخوض غمار مفردات وطروحات لم تعتد الحوزة على التداول بها أو الحديث عنها. وقد استطاع أن يفرد مساحة جيّدة للبحث في مسائل الدستور ومجلس الشورى والمواطنة ووظائف السلطة والحكم. كما ظهرت مفردات لها حضور خافِت في الحوزة كالحرية والمساواة والسلطة التمليكية ووظيفة السلطة وغيرها.

---

(1) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، م.س.، ص84.

2 ـ الجرأة على نقد نمط من أنماط السلطة وهو ما يسميه الاستبداد الديني، والتعدي إلى رمي أصحاب المغالطات من المدافعين عن قوى الجوار بصوَر مختلفة، حيث يهاجم من يدافع عن الشاه ويستدلّ مُدعِّماً قوله: «لقد قام عبدَة الظلَمة ولأجل رفع هذا اللجام (الدستور) عن الأفواه الكبيرة لأسيادهم الظلمة بالضرب على أوتار مختلفة... إنّ حقيقةَ هذه المغالطات تُشبه قصّة رفع المصاحف من قبل الشاميّين، كما إنّها تشبه ما قاله الشاميون..[1]». لكنه يُخرج نفسه منهم فيقول: «أمـّا نحن عبدة الظلَمة حيث كنّا بالأمس نُعِدُّ التحرّر من ذلّ هذه العبودية مروقاً عن الدين ونعتبرُ دستوريّة الدولة ديناً ومذهباً جديداً مقابل الدين الحق... وفي المقابل نتلقّى الجوائز والهدايا[2]..».

3 ـ حضور تأصيل فقهي مميّز وحشد لأدّلة وبراهين واستدلال من المصادر الأربعة، ورصد لآيات وروايات متنوعة لم يسبقه إليها أحد. هذا الحضور الهام والفاعل جعل من الكتاب فاتحاً في هذا المجال الصعب. حيث لا تكاد تلحظ في بحوث الفقهاء إلا الشّيء اليسير من المفردات السياسيَّة في بحوث صلاة الجمعة والقضاء وغيرهما، وبأغلبِه مرَّ عليه الزمن ولم يعُد له مصداق عمليّ. لذا تُعتبر رسالة النائِيني المحاولة الأولى لوضع أساس فقهي للمشروع الدستوري.

4 ـ لا يخفى على القارىء بل المتصفّح بداهةَ تأثّر الشيخ النائِيني بالمفكّر والعالم الإسلامي عبد الرحمن الكواكبي، حيث إنّه مع وحدة القضية المستهدفَة والمسعيّ وراءها يُطاح بالحواجز المناطقية والخصوصيات المذهبية، فالنائِيني العالم الشيعي الاثنيّ عشريّ الفارسي القاطن في

---

(1) النائيني، محمد حسن، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، تر. عبد الحسن آل نجف، قم، مؤسسة أحسن الحديث 1419، هـ، ص163.

(2) م.ل.، ص 157.

العراق يُبدي إعجابه بالكواكبي السّني السوري المهاجر إلى مصر، ولا يجدُ حرجاً في مدحه والثناء عليه، وسيأتي الحديث عنهما.

كما يَظهر من الكتاب تأثّر العلّامة بالشيخ جمال الدين الأفغاني الذي كان رائداً في نقد قوى التسلّط والاستعباد. وكان مثارَ إعجابِ الشباب والطلبة في سامراء حيث درس العلامة، وذلك لجرأته في التّعمّق بالعمل السياسي ودعوته للتحرّر ونصرته للضعفاء والمظلومين، وتنبيهه الناس إلى حقائق الأشياء[1]، ودخوله في الصراع مع الشاه خاصة عندما أرسل رسالة إلى الميرزا الشيرازي ـ أستاذ النائِيني ـ يدعوه لدعم ثورة التنباك ضدَّ الشاه.

5 ـ مِن الأمور التي ينبغي سردها مقدّمة لطرحِها أو القبول بها ما قرّره الشيخ من إتلافٍ لكتابه بعد أن صدر سنة 1909م، حيث تعدّدت الآراء في ذلك ابتداءً من أنّه تخلى عن فكرة الدستور، ومروراً بأنّه يريد التّخلص من السياسة نهائياً للدخول إلى ساحة المرجعية الفقهية، وصولاً إلى فكرة أنّه يريد التبرّؤ من الحركة الدستوريّة المُعاصِرة له. إختصاراً لذلك نقول إنّ السببَ الأساس هو الثالث، حيث خرجَت الحركة الدستورية عما كان مخطّطاً لها، وتمّت تصفية رموزها من العلماء، وتدخلت الأيدي الأجنبية فيها، وبدأت بالانحراف عن خطّ الشريعة المرسوم لها. لذلك نفضَ الشيخ غبارها عنه وأمرَ بإتلاف الكتاب حتى لا يبقى مطيّةً بأيدي المنحرفين الجدُد. وما يؤكّد بقاءَ الفكرة وتبنّيها هو أنّ الشيخ المُنهَك مما أحدثه قادة الحركة الدستورية الإيرانية والمرهَق من أفعالهم وتمردهم على الرموز الدينيّة سرعانَ ما تزعّم الحركة الدستوريّة العراقية وقادَها حتى الرمق الأخير حيث تمّ نفيه من العراق.

---

(1) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، م.س.، ص48.

ثانياً: الأمّة والمواطنة

يؤشّر اسم الكتاب المتداوَل إلى طبيعة نظرة الشيخ وآفاق خطابه، حيث يوجّه الصوت للأمة، لكن لماذا؟ لينبّههم إلى مسائلَ أحدها المواطنة.

لذلك تبدو الأمّة والمواطنة مفهومين يتناولُهما المصنّف بصراحة وبدون تكلّف، حيث يرسم لأبناء الأمّة العناوين العريضة لدوام عيشِها واستمرارها وصحّة سياستها، ويضعُ المفاهيم السليمة ـ برأيه ـ للسلطة والسياسة والحكم، وينظّر بشكلٍ مباشر أو غيرِ مباشر لمفهوم المواطنة.

الأول: الأمّة والوطن

على غرار من سبقه وفي سياق من سيلحقه لم يحدّد النائِيني مصطلحي الوطن والأمّة، وإنما أطلقهما ـ وخاصة الوطن ـ على عواهنِهما، لكنّه كانَ واعياً إلى ما يقصده وهادفاً لما يصبو إليه. فأساس توجّه خطابِه هو للأمة التي أصبحت مجموعة من الأوطان التي قد تسمّى أُمماً.

يظهر مصطلح الأمّة صاخباً في مصنّف العلّامة، حيث يستهلّ كتابه بالحديث عن الأمم الأوروبية والمسيحية التي أفلت وتخلّفت، لكنها ما لبثت أن عادَت إلى رشدها وتطورت حينما استلهمت مِنَ الإسلام أصوله وفروعه.. أما المسلمون فساروا القهقرى لما تحوّلوا أسرى بأيدي طواغيت الأمّة[1].

ويمكن استلهام أنّه وببساطة استعملَ مصطلح الأمّة للدلالة على أمرين:

---

(1) النائيني، محمد حسن، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، م.س.، ص94.

1 ـ الأمّـة بمعنى المجتمع الإسلامي: حيث نستقرئ في عددٍ كبير عبارات الحديث عن أمّة الإسلام. بل إنّ أصل البحث هو تنزيه الإسلام عمّا ينسبه إليه المُغرِضون الذين يُلقون عليه تبعات صلَتهم الذليلة بالسلطان ويشرّعون حكمه وسلطانه واستبداده. وهدفُ الرسالة تنبيهُ أمّةِ الإسلام إلى مخاطر ما يحوكه المستبدّون مما قد يصبح خطراً داهماً يهدّد مستقبل الأمّـة الإسلامية التي تخلّفت لأنها ابتعدت عن الشريعة وسادها الاستبداد الذي تخلّت عنه الأمم الأوروبية وقادها إلى التقدّم. فرُكنا الحريّة والمساواة كانا المستحكِمَين في حياة الأمّـة في صدر الإسلام، وقاداها إلى التقدُّم، لكن لقد أصبح رائجاً أنّ التزام المسلمين بدينهم هو سبب الخراب الذي أصاب الأمّـة الإسلامية.

كما إنّ الارتباط الوثيق بين اتحاد الكلمة وبين وحدة الأمّـة الإسلامية من البديهيات التي لا محل لها للنقاش، وإنّ الحفاظ على الدستور هو الأساس للإبقاء على سعادة الشعب[1].

2 ـ الأمّـة بمعنى الوطن: هذا التحديد للمفهوم قَد لا يكون مطّرداً في كلام العلامة بل قد يكون مُقتصراً على إيران التي كانت منفصلة عن الأمّـة الإسلامية خاصة أيام الدولة العثمانيّة، حيث كانت تتمتع بشخصيّتها المعنويّة وعراقة قيَمها وجذورها الواحدة. هذا ما جعله يقول إنَّ «حفظ شرف وقوميّة الأمّـة مرهون بكون السلطة الحاكمة فيها ممثلّة لها ونابعة منها[2]». وفي مورد آخر يتوضّح استعمال العلامة للمفهوم المذكور بالمعنى المزبور، حيث يقول: «إنَّ حفظَ موجبات الشرف والدين والاستقلال الوطني. . . متوقفٌ على اتحاد

---

(1) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، م.س.، ص323.

(2) السيف، توفيق، ضد الاستبداد، م.س.، ص246.

الكلمة وعدم تشتّت الآراء. بل إنّ الارتباط الوثيق بين هذه الأمور وبين وحدة الأمّـة من البديهيات»، ليظهر أنه يرادف المصطلحين بمعنى واحد.

وفي هذا الخيار يربط العلّامة بين الأمّـة والدولة لتكون الأمّـة ممثّلة لأفراد يعيشون معاً ويرتبطون بتاريخ واحد، وتكون الدولة مجسّدة للجانب الوظيفي الذي يفصل بين الحاكم والمحكوم، حيث يقول: «إنّ أحوالَ الأمَم الخاضعة لسلطات الجور يرجع إلى ما يتمتع به كلّ من طرفَي الدولة والسلطة والشعب من ملكات..[1]»، كما وإنّ استمرار هذا الحال البائس ـ الفساد ـ قد يؤدي إلى «أيلولة المجتمع إلى التمزق بل إلى الفساد في الدين والدولة والأمّـة معاً..[2]».

ثالثاً: المواطنة

إنّ فرادة كتاب العلّامة تتجلّى في كونه تنظيراً متجدّداً بل جديداً لمواضيع مرّت وقرّت دون أن يتناولها الفقهاء بالبحث والاستدلال، بل اكتفوا بإعطاء حكم اعتماداً على إجماع فقهي بدون النظر إلى ما آلت إليه الأمور من تقسيم للأمة إلى دويلات متفكّكة، لكلٍّ منها سلطتها.

بقراءة متأنية لتفاصيل الكتاب يظهر الربط ما بين الديني والمدني، حيث ينساب الفكر الديني في خدمة المدنية العادلة بل يدعو إليها ويشجب من يتعرّض لها، حتى أنّ القصد من الكتاب ومؤدّاه الحقيقي قد يكون هذا الأمر، إضافة إلى التأكيد على أنّ بقاء الإسلام وعودته إلى الحياة مرهونٌ بإعادة الصيغة العادلة للحكم.

تُطالعنا في كتاب النائِيني ثلاثة أهداف، يتصدّرها الهدف الديني لتصل

(1) م.ن.، ص250.

(2) م.ن.، ص260.

في النهاية إلى ما يخدم فكرة المواطنة، حيث يعتبر أنّ السلطة الدستورية توجب حفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين[1]، ويؤكّد أن الأصلَين المباركَين (الحرية والمساواة) هما هدفا الحكم[2]. وفي موردٍ ثالث يقول إنّ «مطالبة رؤساء المذاهب بالحريّة والمساواة وتحديد صلاحيات الحاكم لا تستهدف إلا رضا ولي الأمر، إمام العصر والزمان أرواحنا فداه بالعمل لحفظ بيضة الإسلام وصيانة البلاد الإسلامية من الخراب والفساد[3]». بهذا التصوير يفتح العلّامة النقاش عن المواطنة، لأنه يحاول وضعَ المداميك الأولى لها، ليجعل عناصر المواطنة تتقاطع وتتلاءم مع الإسلام.

1 ـ السلطة: إنّ شرعية السلطة في النظام القائم على أساس المواطنة تنبع أساساً من رضا الشعب الذي يسبغ عليها قانونيتها وأحقيّة استمرارها وديمومتها. فالعقدُ الاجتماعي المكوّن من أفراد المجتمع، والتوافق الإيجابي بين المواطنين هو الذي يؤسّس قواعد السلطة ويعزّز مكانتها، ولا يمكن لأي جهة أو شخصية أو شخص أن يكون مصدر السلطة. التوافق المعبَّر عنه بالدستور هو الذي يفصل بين النزاعات ويضع الموازين ويحقّ الأمور ويعطي لكلِّ ذي حقٍّ حقّه...

في «تنبيه الأمّـة» يعتبر العلّامة أنّ هدف السلطة هو حفظ وتنظيم البلاد وتربية الشعب والاهتمام بأمر الرعيّة... وهي عبارة عن تحمّل الأمانة والمسؤولية صيانةً لنظام الأمّـة، وهي لا تعني القهر والملوكية والتحكُّم بالبلاد[4].

بعد هذا التلاؤم مع مفهوم المواطنة يعتبر العلّامة أنّ هذه السلطة متوقّفة على النصب الإلهي، لأنّ الله هو المالك الحقيقي وهو واهب الولاية للغير،

---

(1) م.ن.، ص289.

(2) م.ن.، ص297.

(3) م.ن.، ص276.

(4) النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، م.س.، ص129.

وقد أوكلها الله إلى الإمام المفترَض الطاعة والمعصوم عن الخطأ. ومع غيابه عن الأنظار يقوم فقهاء عصر الغيبة بها نيابة عنه، وهم الذين يمنحون الشرعية لمن يتولى الأمانة لمصلحة الشعب. وفي العصر الذي استُلب مقام الولاية فيه عن النواب العامين للإمام الغائب (الفقهاء) بحيث لا يستطيعون القيام بواجباتهم واستنقاذها من الغاصِب فيجب العمل على إعادتها إليهم أو على أقلِّ تقدير تحديد الاستيلاء الجَوري بالقدْر الممكن[1]. وفي الفقه في باب الغصب: لو أن غاصباً وضع يده عدواناً على شيء من الولايات ولم يمكن رفع يده لكنْ أمكن تحديد تصرّفه لمنع التعدّي وصيانة الحال لوجب ذلك بشكل بديهي. لذا من الضروري تحويل السلطة المستبدّة إلى ولاية دستورية فيكون الدستور هو الحَكَم والحُكم، فيكون الدستور تحديداً لسلطة الجائر وردعه عن ظلم العباد، وهو بحكم الضرورة، وإلا فالأصل أن تكون السلطة للفقهاء، لكن وبإشارة لها دلالات، يُضيف العلّامة أنّ تحصيل المشروعية لهذا الدستور ممكن إذا صدر الإذن عمن له الولاية الشرعية وهم نواب الإمام[2]. أخيراً يمكن أن نضع خطوطاً فارقة بين نظرة العلّامة لمشروعيّة السلطة وبين نظرة أهل المواطنة لها.

2 ـ مجلس الشورى: هو حلقة ربطٍ أساسية بين أدوات الحكم وعناصره، حيث يشعر المحكوم بمشاركته الفاعلة وبأنّه جزء من مؤسسة السلطة، وأنّه فرع أصيل في بقاء الدولة واستمرارها، وأنّه مع إخوانه في الوطن يساهمون في خير حياتهم ومستقبل أولادهم ويشكّلون جذع شجرة المواطنة الجميلة. كما إنّ النواب هم ممثلو الشعب والناطقون باسمهم يستمدّون شرعيتهم من تمثيلهم، يشرّعون القوانين، ويسنّونها طبقاً لمصالح الشعب فقط.

---

(1) توفيق السيف: ضد الاستبداد، كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة، م.س.، ص283.

(2) م.ن.، ص286.

أما العلّامة النائِيني فيرى في مجلس الشورى أموراً:

أ ـ الشرعية: إنّ أصل إنشاء مجلس الشورى رغم الآيات والروايات الدالة على أهمية الشورى ليس لكونه أداة متمحّضة بالشرعية، لأنّ شرعية الحكم هي للإمام الغائب ومِن بعده للنواب العاميون المتمثلين بالفقهاء، لكن حيث إنّ الوصول للحكم غير مُتاح، ودفعاً للأسوأ المتمثّل بالحاكم المتفرّد بالسلطان، وسعياً لحفظ الحدّ الأدنى المتّفق عليه بين الأمّة وهو تحديد السلطة، لا بُدَّ من مجلس للشورى. فهو ليس صاحب شرعيَّة بنفسه إنّما هو ـ بحسب النائِيني ـ مثلُ أمَةٍ سوداء يدُها قذِرة لكن يمكن تطهير يدِها، فالسواد يدلُّ على أنّ أعضاء الشورى غاصبون واليد القذرة التي يمكن تطهيرها إشارة للغصب الزائد، والدستور ومجلس الشورى تطهير لقذارة اليد[1]. لكن يمكن تحصيل الشرعيَّة لقرارات المجلس فيما إذا صدر به الإذن عمّن له الولاية الشرعية (الفقهاء) ليكون سبيلاً له لإخراجه من صفة الغصب، فلا يعود المتصدّي غاصباً لمقام الإمام، فيكون كالمتنجّس الذي يَطهَّر[2]. كما أنّ القوانين التي يصدرها المجلس لا تكون نافذة إلا مع مطابقتها مع مقتضيات الشريعة المقدّسة، وعدم مخالفتها للشرع المقدّس.

ب ـ الأعضاء: هذا الأمر امتحان دقيق لطبيعة المواطنة التي يرضاها النائِيني ويبتغيها، فهل الأعضاء المشرّعون هم المسلمون فقط؟ أين الشركاء في الوطن؟ ويمكن أن نجد شيئاً مهمّاً يذكره العلّامة في صفة أعضاء المجلس، حيث يعتبر أنّ أحد أهم أوصاف النائب هو الحرص والغيرة الكاملة على الدين والدولة والوطن الإسلامي بل نوع المسلمين، فيعتبر دماء وأعراض وأموال المسلمين كريمة مثل دمه وماله وعرضه، والدين

(1) السيف، توفيق، متن تنزيه الملّة، ص287.
(2) م.ن.، ص286.

ناموساً أعظم بل أهمَّ النواميس[1]. وهذا ما يحدّد ويؤطّر مفهوم المواطنة بالتعريف الغربي الذي يعتبر أنّ أولويّة نظر النائب يجب أن تكون أبناء وطنه، والوطن هو الأساس والأصل، وهذا لا يمنعه من التأثُّر بغيره، لكن ليس إلى هذا الحدّ الذي خطَّه العلّامة.

وهناك نوعان من الأعضاء المقرِّرين في رسالة الشيخ، أحدُهما يخرق قانون المواطنة وآخر يعتبر صفحة بيضاء تتلاءم معها:

1 ـ **الفقهاء**: وهم أعضاء المجلس الثّابتون، صفتُهم هي التي تؤهلِّهم للتصدّي لمقام سنّ القوانين وليس تمثيلهم الشعبي، لهُم حقُّ النّقض حتّى لو أجمعَ المجلس على عكس رأيهم، حيث يوضَع قانون ثابت وملزم يوجِب تمثيل الفقهاء في المجلس، ويضمّ في عضويته عدداً من المجتهدين لتصحيح أو تفنيد القوانين الصادرة عنه والتأكُّد من مطابقتها لمقاصد الشريعة الغرّاء[2]. وحين تنضمّ معرفة أعضاء المجلس بأمور السياسة والقانون الدولي والعلاقات الدولية ومقتضيات العصر مع هيئة المجتهدين يكتمل عقد القوّة العلميّة اللّازمة لسياسة الأمّـة وإدارة أمورها[3].

هذا الأمر يتناقض كليّاً مع التصوُّر القائم للمواطنة الذي يجعل من مجلس الشعب أداة الشعب والمراقبة بدون تدخّل من أحد.

2 ـ **عضوية غير المسلمين**: في هذه النقطة يُوضَع مفهوم المواطنة على المحكّ، وهنا يتنفّس المفهوم حين يعتبر العلّامة أنّ عضويّة المجلس لا تقتصر على المسلمين، بل لا بدَّ أن تتمثّل الأقليّات غيرُ المسلمة في المجلس، ولا بدَّ أن تشارك في الانتخابات، لأنّ أتباعها شركاء في

(1) م.ن.، ص329.

(2) م.ن.، ص320.

(3) م.ن.، ص328.

الوطن، وشركاء في أموال الدولة وغيرها، وتتوقّف عمومية الشورى والانتخاب على دخولهم[1].

إنَّ إخلاص هؤلاء للوطن وللناس واتصافهم بالمعارف السياسية كافٍ لصحّة عضويّتهم رغم أنّهم لن يعيروا الإسلام ولا المسلمين أهمّية مطلوبة، ولا يُنتظَر منهم حفظ ناموس الدين. فوجود هيئة المجتهدين ستكفي في الذود عن الدين وأحكام الشرع.

هذه الإشارة من العلّامة علامة فارقة في كتابه، تُقرّب ما قنّنه مع مفهوم المواطنة وتسير باتجاهه لكن بضعف ملحوظ.

3 ـ **المساواة بين أبناء الوطن:** هي أصلٌ حقيقيٌّ لما يجب أن تتمتّع به السلطة، وعنصرٌ مهمّ في موا طنة الشعب، تضمن إذا ما تحقّقت مشاركة فاعلة من المواطنين في تنمية بلدهم، وتُساعد على جلاء الإحساس بالتفرُّق عن الوحدة المجتمعيّة.

يُدافع العلّامة عن المساواة فيجد جذورها الإسلامية ويعتبرها واجباً شرعياً ويرفض كلَّ الإشكاليات التي وجّهها المغرضون لهذا المفهوم. فقانون المساواة بين أشرف القوانين المباركة التي تنطوي عليها السياسات الإسلاميّة، وهو مبنى، وأساس العدالة وروح القانون[2].

ويعتبر النائِيني أنّ المساواة في مرحلة التنفيذ تجري على كل مصاديقها وأفرادها بالسويّة وبدون تفاوت وبدون لحاظ لجهة شخصيّة أو إضافات أو استثناءات. لكن الامتحان العسير الذي التفت إليه الكاتب فيما بعد هو أنَّ القانون ـ بحسب الشريعة ـ يُفرّق بين المسلم وغيره، فكيف ينفّذ المساواة في تنفيذ القانون ويكفّ الشريعة عن التنفيذ؟!.

---

(1) م.ن.، ص329.

(2) م.ن.، ص307.

يقسّم العلّامة الأمر إلى جهتين: الأولى هي المساواة بين جميع الرعيّة، وهنا لا تفريق بين مسلم وغيره، فالاطمئنان على النفس والمال والعرض والمسكن، ومنع التّعرّض بدون سبب، وعدم التجسّس على الخفايا، وعدم الحبس والنفي بدون موجب... مشتركات بين كلّ الناس وليست متعلّقة بطائفة خاصة.

والثانية هي القانون المختصّ بأفراد طائفة معيّنة، فلهُم قانون يجري على كلّ فرد منهم ممن يدخل تحت العنوان نفسه، بلا تمييز بين الشريف والوضيع والجاهل والعالم...

ثمَّ يتطرَّق إلى العلاقة بين الفقهاء والمحاكم، فيعتبر رجال المجتمع المدنيّ من المحاكم وغيرها تمتلك الحقّ في تنفيذ الأحكام المؤدّي إلى حفظ النّظام أو الشرعيات المشتركة... أما سائر العقود والإيقاعات والمواريث والقصاص وإجراء الحدود الإلهيّة على المسلم والكافر وغير ذلك فموكول إلى الفقيه المجتهد، وخارج اختصاص السلطة التي يأمر بها المجتهد، فلا تتدخّل في وظيفته.

من هنا يظهر أنّ مبدأ المساواة بين المسلمين وغيرهم هو في المثول أمام القاضي وإنفاذ حكمه، أما في مضامين الأحكام حيث تختلف بين المسلم وغيره فلا يمكن سماع إلا صوت الشّرع، عبر المجتهدين الذين يصدرون الأحكام، وهذا خللٌ آخر في صفوف المواطنة.

4 ـ الانتماء: هي التفافُ كلّ فرد من أفراد المجتمع إلى وطنهم، ليس على مستوى المستندات والوثائق فقط بل على مستوى الشعور والإحساس، حيث ينتمي المواطن إلى وطنه باعتباره القيمة العليا التي تجمعه وشركائه، وتربطه بهم وبه علاقات لا يمكن أن تكون هناك قيمةٌ أعلى منه، وهذا أبسط مفاهيم المواطنة.

إنّ ما يمكن استخلاصه من رسالة الشيخ النائِيني هو وجميع

الإسلاميين أنّ القيمة العليا والهدف الأسمى والغاية الأهم هي الإسلام وشريعته الغرّاء، والمسلم يشعر بالوحدة الشعورية مع إخوانه المسلمين مهما تباعدت الأقطار والأمصار أو وضعت الحواجز والحدود.

لم يبتعد النائِيني عن هذا الاتجاه وهذا المسار بل تحاشى فصوله وخاض غماره، حتّى إنّك لتستوحي من رسالة «تنبيه الأمّـة. .» أنّ غاية الحكم والسلطة هي تنفيذ أهداف الإسلام وتطبيق أحكامه وشرائعه، فلا يتناقض أيُّ حكم ورسالة الإسلام، ولا يتعارض أيُّ قانون ووحي الرسالة، والتفاصيل في كلّ حياة الإنسان هو الذود عن دينه. نعم، القيمة الثانية هي الشعور الوطني وهي فرعٌ من ذلك الأصل الشامخ ومترشّحة منه وتأخذ قيمتها من قيمومته. لذلك يتحدّث الميرزا عن المسؤولية الدينية والمسؤولية الوطنية[1]، ويتكلّم عن جناحَين متّصلين هما الإيمان الديني وحبُّ الوطن. لكنه في أحيان أخرى يوضح الأصل والفرع. فيعتبر أنّ ممثّل الشعب في مجلس الشورى يجب أن يعتبر الدين هو الناموس الأعظم والأهم، وحفظ استقلال الدولة الإسلامية أعظم المهمّات. . .لكن بعد حفظ الدين[2]، كما لا يخفى أنّ جلَّ الرسالة هي دفاعٌ عن الدين لتنزيهه، منطلقة منه لتصل إلى تخوم البلد والوطن وحدوده، فالقوانين يجب أن لا تتعارض مع أحكام الإسلام، وتنفيذها يجب أن يراعيه والسلطة وتقسيمها مستمدّة من الدين وآيبة إليه. لذلك يمكن الخلوص إلى أنَّ الانتماء للدين أصلٌ وما عداه في سلّم أولويات الإنسان فرعٌ مستخلصٌ منه أوّله الوطن.

لقد ظنَّ الإسلاميون ـ وخاصة المحدثون ـ أنَّ مفردات حبِّ الوطن الواردة في الشريعة كافية في إرساء الانتماء الذي هو ركيزة المواطنة، وغفلوا أنّ المسلم لن يرى الوطن إلا بعين الدين، ولن يشعر بالمواطن إلا

(1) م.ن.، ص330.
(2) م.ن.، ص329.

انطلاقاً من خلفيّته الدينيّة. وتوهّموا أنّ العبور إلى الأوطان من بوابات الديانات يؤدّي إلى ازدواجيّة الانتماء، فبدلاً من أن يفكّروا في صيغة مواطنة إسلامية ذات حدود وحقوق وواجبات ضمن منظومة متكاملة ومتراصّة، ذهبوا بعيداً إلى المواطنة الغربية ليطرقوا أبوابها ويبحثوا عن ثمارها علّها تناسب أحجامهم.



الأمّة والمواطنة في كتاب "طبائع الاستبداد" لعبد الرحمن الكواكبي

لا يساورُ أحداً الشكُّ بأنّ السيّد عبد الرحمن الكواكبي كان من البذور التي اختلفت عن باقي أقرانها رغم وجودها بينهم، وتمايزَت عنهم رغم حضورها فيهم. ولا يُخالج امرءاً الوهم بأنه كان من الفاتحين في ميدانٍ دأب الماضون ومنهم أهل الرأي والحكمة على التغاضي عنه أو تجاوزه أو المرور عليه بخجل إلا القليل من عباد الله. ولا يعترينا شك أن السيّد الفراتي ـ كما وصفَ نفسه ـ افتتح عهداً جديداً وآفاقاً أخرى للبحث والتفكير، رغم أنّ مواهبه تؤهله لبلوغ مناصب يُفتتنُ بها أي إنسان غيره. ما يجعله فريداً في تطلّعاته ووحيداً في تأمّلاته، أثّر في أهل الخاصة والعامة على السواء، وتجاوز بكتبه حدّ المذهب ليكون إسلامياً بكتاباته إنسانياً بتحدّيات أفكاره.

أولاً: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد:

يُعد الكتاب من المفاصل المهمّة في تطوّر الحراك الفكري والسياسي في العالم العربي، بل في العالم الإسلامي، حيث يُحاول أن يُعطي تفسيراً واضحاً ومُقنعاً لِما وصلت إليه الحضارة الإسلامية، ويُبادر لوضع العلّة لحالة الاعتلال والسبب لوضع التخلُّف الذي طال أمده وامتدّ وقته.

الأول: ظروف تصنيف الكتاب وتجميعه:

حتى لا يكون الكتاب مُقتَطعاً من الأحداث التي رافقته ومبتوراً من المستجدات التي واكبته، لا بدّ من إطلالة على الظروف التي سادت ذلك العصر وأثّرت في المصنّف، الأمر الذي جعله يعي حقيقة الأمور ويسلّط سيف الكلام على بعض الأمور.

وُلِد السيّد عبد الرحمن أفندي المعروف بالكواكبي سنة 1848 في مدينة حلب، في أسرة عريقة من سلالة بني هاشم، أتقنَ التركية والفارسية إلى جانب لغته الأم، وطالع كتب التاريخ والفلسفة واعتنى بالعلوم الدينيّة. عمل محرِّراً في جريدة «الفرات» وتقلّد عدّة مناصب رسمية في مدينته. كما أنشأ جريدة «الشهباء» التي أغلقتها الحكومة، ثم «الاعتدال» التي صدر أمر إيقافها رسمياً[1].

هذا النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان في القارة الأوروبية امتداداً لعصر الكشوف العلمية والنزعة الفكرية إلى التمرّد على القديم، حيث تمخّضت عنه مذاهب مختلفة في الفكر والأخلاق[2]، تسرّبت فيما بعد إلى البلاد الإسلامية.

وكانت ولاية حلب قد اتصلت بمصر التي تتمتّع بالاستقلال عن الدولة العثمانية. ثم ثارت على حكم إبراهيم بن مُحمد علي سنة 1840 فأعيدت إلى الدولة العثمانية على وعد بالإصلاح وتنظيم الإدارة، فكان دأبُ العلماء والناس الحديث عن الإصلاح وحقوق الرعية وواجبات الرعاة قبل مولد الكواكبي[3].

---

(1) تابييرو، نوربير، الكواكبي: المفكر الثائر، تر. علي سلام، منشورات الآداب، بيروت، 1981، ص8..

(2) العقّاد، عباس محمود، الرحّالة كاف: عبدالرحمن الكواكبي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، مصر، 1959، ص 24.

(3) م. ن.، ص 27.

كانت علاقة الكواكبي بالعثمانيين قلقة يشوبها اختلاف في الرؤية وخلاف في الرأي، حاكموه وحكموا عليه بالإعدام، لكنه استأنف وربح الدعوة في بيروت، وبعد أن علّقوا صحيفته عمل رئيساً لغرفة التجارة حيث كان ملاذاً للفقراء وأهل الشكوى. كان يجمع عرائض الاعتراض ويرسلُها عن ظلم الولاة واضطهادهم الناس. حتى ضاقوا ذرعاً به، وعزموا على تصفيته فقرّرَ المغادرة والهجرة من حلب إلى هبةِ النيل.

إستُقبِلَ الكواكبي في مصر استقبالاً حافلاً، وسُرعان ما شارك في حركتها الفكرية وصار عضواً عاملاً في جمعية الكتاب. نشر هناك كتابَيه المشهورين: «أمُّ القرى» و«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

عاش الكواكبي في مصر حيث كانت أجواء الجيل الأول من النهضة قد انتهت مع رفاعة الطنطاوي (1801 ـ 1975) وخير الدين التونسي (1812 ـ 1889) وغيرها. وبدأت مناخات الجيل الثاني مع جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1898) ومُحمد عبده (1849 ـ 1905). اللذين نُفيا كما نفى الحاكمون الجيل الأول، وكما حدث مع الكواكبي ولو كان باختياره. وكان من مُعاصريه قاسم أمين (1865 ـ 1908) الذي نظّر للنهوض القومي وغيره ممن عانُوا في هذه المرحلة المُنفتحة من تاريخ مصر.

تنقّل السيّد في أرجاء العالم الإسلامي، فتعرّف إلى السودان، وطاف في سواحل إفريقيا الشمالية وسواحل آسيا وصولاً إلى الهند، حيث توفي سنة 1902، ويُعتقد أنه قُتِل مسموماً[1].

الثاني: أبرز مميّزاته:

يُظهر السيّد في الكتاب حماسةً شديدة ورغبةً أكيدة في الدفاع عن أفكاره المناوئة للاستبداد، تجدُه صاخباً في عرض أُسس قضيته، يُبرز

(1) نابييرو، نوربير، المنكر الثائر، م. س.، ص 9

المقدّمات ويُوفّر الظروف لينقضّ عليه بسيفه الذي سلّه في مقدمة كتابه، يُحلّل طبيعة الاستبداد وكيفية تصرّفه بالعباد وآليات حكمه وسلطته، وكيفية تحوّل الناس وتعاملهم معه، وصولاً إلى الآثار الوخيمة والكوارث العظيمة التي يستتبعُها.

يبدو الكواكبي شديداً في مُقارعة فقهاء الدولة ووعاظ السلاطين وكلّ من يكشف تعاطفه أو دفاعه عن المستبدّ، فالتبرير للمتعسف بأنه وليٌّ للأمر هو تضليل من علماء الاستبداد الذين يُحرّفون الكلم عن مواضعه، والذين أنساهم شيطان الاستبداد أن يُفسّقوا الأمراء الظالمين ليكونوا شركاء للمستبدين، ويجعلوا دين الله غير دينه الذي أُنزل. أولئك هم فقهاء الإستبداد الذين قدّسوا الحكّام عن المسؤولية وأوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، والصبر إذا ظلموا وعدّوا كُلّ مُعارضةٍ لهم بغياً يُبيحُ دماءَ المُعارضين[1]. وعلى المقلب الآخر يمتدح كل من وقف بوجه الظلم فأئمة آل البيت معذورون في إلقاء أنفسهم في المهالك لأنهم لمّا كانوا نُجباء أحرار، فحميّتهم جعلتهم يُفضّلون الموت كِراماً على حياة ذلّ مثل حياة ابن خلدون الذي خطّأ أمجاد البشر في إقدامهم على[2] الخطر ولامَ الحُسين على خروجه للحرب. كما يمتدح صاحب النص أولئك العلماء العاملين الراشدين المرشدين الذين يخاف المُستبدّ منهم[3].

لا يخفى على القارئ إعجاب الكاتب بمنهج إدارة الدولة في الغرب، خاصة لجهة وقوفهم ضد الاستبداد، حيث إنّ الغربي إذا أخذ على يد

---

(1) الكواكبي. عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تح. محمد طحان، دار صفحات، دمشق، 2009، ص71.

(2) م. ن.، ص 96.

(3) م. ن.، ص 87.

ظالمه فلا يُفلته حتى يشلّها، بل حتى يقطعها ويكوي مقطعها[1]، والغربيون يستحلفون أميرهم على الصداقة في خدمته لهم والتزام القانون... ويمنّون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم، يغارون على حريتهم واستقلالهم وحريصون على القوة والعزّ، ولهم على أمرائهم حقوق وهم أبناء المستقبل والجد[2]... لكن هذا الإعجاب من جهة يساوقه حنق من جهة أخرى، فما أصدق بالمدينة الحاضرة في أوروبا أن تُسمّى المدينة النسائية لأن الرجال فيها صاروا أنعاماً للنساء [3].

ثانياً: الأمّـة والمواطنة:

لا شكّ أنَّ استخلاص رأي الكواكبي في مفهومي الأمّـة والمواطنة أمرٌ شاقّ متعسِّر، لكنه غير متعذّر إذا ما واصلنا استقراء استعماله للمفردتين في نصّه المكتوب، خاصة أنّه حاول أن يُوصل جمعاً من الأفكار التي ساهمت في مقاربة غايته من الكتاب والتي سيكون لها دورٌ محوري في حركة بحثنا.

الأول: الأمّـة

النص موردُ البحث هو بالأساس خطابٌ موجّه من السيّد عبد الرحمن الكواكبي للأمة، لذلك نجده حافلاً بآماله تجاهها وآلامه منها وندائه إليها ورغبته في رقيّها وإعادة المجد الغابر لها، وذلك كلّه عبر التخلّص من سطوة الاستبداد وقهره.

يُعرِّف الكواكبي الأمّـة بأنّها «مجموعةٌ أفراد يجمعها نسب أو وطن أو

---

(1) م. ن.، ص 147.
(2) م.ن.، ص 148.
(3) م. ن.، ص 116.

لغة أو دين»[1]. هذا التعريف يُعطي برهاناً واضحاً على أنّ صاحبنا يفطن لهذا المفهوم بمعانيه ومراميه ودلالاته، حيث يُمكن اختصار هذا المفهوم الواسع جداً للأمة، فالمسلمون أمّة والعرب أمّة وسوريا ومصر كلٌّ منهما أمّة، بل حتى العشيرة الواحدة قد تكون أمةً. يدفعنا هذا الأمر للتأكيد على إمكان أن تكون هناك رؤية واضحة عند الكواكبي للمواطنة والوطن.

يُقسِّم السيّد الفراتي الأمّة إلى أقسام نستطيع أن نستقرئها بين طيّات الكتاب وفي متفرّقاته، وذلك بحسب أوصاف الأمم:

الأمّة الجاهِلة: وهي الأمّة التي تأمن حكومتها من المسؤولية والمؤاخذة لأنها غافلة أو مغفّلة، حيث تعمل هذه الحكومة على الاستمرار في السطوة والسيطرة، وتتلبّس بصفة الاستبداد. هذه الجهالة هي إحدى أكبر مصائب الأمم وأهمّ معائب الإنسانية، وقد تخلّصت الأمم المتمدِّنة منها.[2].

الأمّة الغابرة المنحطّة: حيث يدّعي فيها بعض المستبدين الألوهية على مراتب مختلفة حسب استعداد أذهان الرعيّة، فيشارك المستبِدُّ السياسي اللهَ في صفة القدسيّة أو يجري علاقة مع الله بهذه الغاية، يُعينه بذلك بطانةٌ تظلم الناس باسم الله...

الأمّة الموفّقة للخير: وهي التي تخلّصت من شآمة الاستبداد، وخصصت منها جماعات باسم مجلس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسيّة والماليّة والتشريعيّة.[3].

الأمّة الحُرّة: وهي التي يمتلك أفرادها الاستقلال الناجز فيعيشون

---

(1) م. ن.، ص 169.

(2) م.ن.، ص 54.

(3) م. ن.، ص 72.

متفرّقين، بعكس الذين يعيشون تحت سطوة الاستبداد، حيث يلتفون على بعضهم بعضاً خوفاً وذعراً من الذّئاب. إضافة لذلك فقد تحدّث الكواكبي عن أمّة الإسلام التي تحترم العلم وتوجبه وتُلزم بالقراءة والكتابة، حيث نزلت أول كلمة في القرآن «إقرأ»، فأباحت العلم للكل، ولم تخصّه برجال الدين أو الأشراف كما كان في أمم سابقة، وبذلك انتشر العلم في سائر الأمم أخذاً عن المسلمين[1]. هذه الأمّـة التي أوجد لها الإسلام العدل ليكون عَلَماً على رأس ناموسها، ولكنه لم يعش فيها إلا لفترات قليلة، وهي الآن تطلبه وتبكيه، وسيدوم بكاؤها إلى يوم الدين [2].

وفي ختام مقاله، يُنهي الكواكبي مسيرة بكائه على الأمة بالدعاء لها وللوطن، حيث يوردهما ليؤكّد على مبناه الذي يُعتبر أحد مؤسسات الأمّـة وهو الوطن ليقول: دعونا نجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط، فلتحيا الأمّـة، فليحيا الوطن.

هذه الخاتمة تؤشّر لقراءة ليست شاقة لمفردات المواطنة عند عبد الرحمن الكواكبي.

الثاني: المواطنة

إنّ المفردات المبعثرة في نصوص الكتاب تسترعي اهتمام القارئ في إشاراتها تجاه موضوع المواطنة وتستدعي توجّهه نحو مفرداتها. ولا يمكن لأيّ مُراقب أن يُغفل قدرته على جمع المفردات المبعثرة من عناوين تضمّ نظرة الكواكبي إلى موضوع له حيّز كبير من الاهتمام ألا وهو المواطنة. يمكن الوصول إلى ذلك من خلال:

1 ـ السلطة: إنّ المسلّمة التي آمن بها أغلب الإسلاميين هي أنّ الإسلام

---

(1) م. ن.، ص 92.

(2) م. ن.، ص68.

هو الحلّ لمشاكل البشرية، ليس في الآخرة فقط بل حتى في الحياة الدُنيا، يقود الحياة ويُقسِّم الثروات ويُرضي عوام الناس وخواصهم. فالذي أبدعَ الكون ونظامه وجعلَه منظّماً مُنسّقاً جميلاً هو الأقدرُ على صياغة نظام حياة كامل للإنسان، تستتبعه سلطة عادلة حاكمة بأمرٍ من الله وفق ضوابط ومحددات وشروط.

لكن على خلاف مَن عداه يعتبر الكواكبي أنّ الإسلام جاء بقواعد شرعية كليّة تصلح للإحاطة بأحكام كافة الشؤون الجزئية الشخصية، وأناطت تنفيذها بالحكومة.

على أنّ هذا النظام الذي جاء به الإسلام صعب الإجراء جداً لأنه منوط بسيطرة الكل ورضاء الأكثر وهيهات[1]... لذلك يُقرّر صاحب تنبيه الأمّة إلى أنّ الاشتراكية هي أبدع ما يتصوره العقل [2]..

هذا التدرُّج في نظرة السيّد يردفه بإظهار ألمه على الفترات الجميلة من الحكم الإسلامي التي لم تستمر إلا سنوات قلائل مع الخلفاء الراشدين وبعض الخلفاء... وإنّ تلك العصور ستبقى مورد بكاء الناس إلا إذا تنبّه المسلمون لاستعواض الحكم والسلطة بطراز سياسي شوروي كالذي اهتدَت إليه بعض أمم الغرب[3]. هذا النمط يؤدي إلى بيان رغبة الكواكبي في سيادة الشعب عبر ممثليه في البركان، ومشاركتهم في الحكم والسلطة كمواطنين في دولة المواطنة التي يضعف فيها الاستبداد من خلال الانتهاء بالحاكم المُنتخب المسؤول فعلاً [4].

2 ـ **المشاركة**: وهي أحدُ ركائز البناء الذي يقوم على أساس

---

(1) م. ن.، ص 120.
(2) م. ن.، ص 120.
(3) م. ن.، ص 68.
(4) م. ن.، ص 53.

المواطنة، بل هي القيمة الأهم في رفعة قوامها وسداد وظيفتها، فتُقيّم بها وتُصنّف على أساسها. وقد حظيت فكرة المشاركة بحيّزٍ واسع من اهتمامات السيّد، خاصة أنّـه عالج في مصنّفه فكرة الاستبداد وأوجدَ دواءها في المشاركة، فجعلها عماد الحكم وأسس النهضة والحياة الكريمة، وقد أحسنَ الغربيون وتفوّقوا على الشرقيين حينما استبدلوا رابطة الاشتراك في الطاعة للمستبدين برابطة الاشتراك في الشؤون العمومية، ذلك الاشتراك الذي يتولّد منه حب الوطن.

وتقوم المشاركة على ركنين:

1 ـ **مجالس الشورى**: يُقرر الكواكبي ما خبِره وتيقن به مِن أسباب انحطاط المسلمين، حيث ذهب كثير في ذلك إلى مذاهب متعددة، لكنّه يُصَرِّح: «وحيث إنّي قد تمحّص عندي أنّ أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواءه دفعه بالشورى الدستورية»[1]. والعودة إلى القرآن في دلالة آياته تُشير إلى إقامة فئة تُسيطر على حكامهم كما اهتدت إلى ذلك الأمم الموفقة للخير، فخصّصت منها جماعات باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية[2]. كما إنّ العودة إلى أصول الحكم في الإسلام تكشف أنّ المسلمين الأوائل جعلوا أصول إدارة الأمّـة: التشريع الديمقراطي[3]...

2 ـ **المراقبة والمحاسبة**: وهي وظيفة كلّ الشعب الذي لا يغفل عن السلطة بل يواكب أعمالها ويجعل ذلك منطلقاً لإبقائها أو إزالتها،

(1) م. ن.، ص 42.
(2) م. ن.، ص 72.
(3) م. ن.، ص 74.

وقد تنبّه الإنكليز ـ الذين يجب العمل كما عملوا ـ إلى ذلك، وهم لا يغفلون لحظة عن مراقبة ملكهم، بل حتى خدمه وحشمه... والحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد، ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جرى في صدر الإسلام[1]...

3 ـ **العدل والمساواة**: وهما أصلٌ في مفهوم المواطنة وركنٌ يجب تطبيقه بل وتعليمه للشعب، فلا تمايز عرقياً ولا جغرافياً ولا قومياً ولا دينياً، وفي المستوى الأخير يكون القول الفصل. فكما أسلفنا فإنّ العدل ميزةٌ لم يفضّل فيها العلماء المسلمون عن غيرهم، لكنّ المساواة ووحدة القانون قيمتان يختلف فيهما المسلم عن غيره.

يُثبت السيّد الكواكبي هذين المبدأين في الأمّة الإسلامية، فالإسلام أوجد مدنية فطرية سامية، وأظهر للوجود حكومة لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر، حكومة قضَت بالتساوي حتى بين الحلفاء وبين فقراء الأمّة في نعيم الحياة وشظفها[2]. بل إنّ الإسلام قد تأسّس على مبادئ العدل والمساواة والقسط والإخاء وأحدث في المسلمين عواطف أخوّة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة... ويستدلّ صاحب المقال على رأيه قرآنياً حيث أمر الله بالعدل في نصين صريحين.[3]

رغم أنّ السيّد الكواكبي خصّ المسلمين في تصنيفه إلا أنّ القارئ لا بدّ وأن يتنبه إلى أنه ـ وبخلاف غيره ـ لا يقصد أبناء دينه فقط، إنّما يستهدف كلّ من يعيش في البلد من مواطنين، فأيّ مواطن ـ برأيه ـ يجب

---

(1) م. ن. ص 52.

(2) م. ن.، ص 68.

(3) النصان هما: النحل/ 90، النساء/ 58.

أن يكون مطمئناً إلى أنّه إذا استحقّ أن يكون ملِكاً صار ملكاً، وإذا جنى جناية نال جزاءه لا محالة [1].

4 ـ **الحقوق والواجبات**: منها خصائص في مفهوم المواطنة استوفى الكواكبي مطلبه منها، خاصة أنّه يُطالب بالحكومة غير المستبدة، الحكومة القريبة في تعاملها من شكل الحكومات الغربية، حيث يكون للشعب على أميرهم حقوق وليس عليهم حقوق[2]. وتتلخص مسؤولية المواطن والحكومة فيما يلي:

1 ـ الحقُّ في الحرية الكاملة، كأنّ المواطن خُلق وحده على سطح الأرض، فلا معارض له فيما يخصّ شخصه من دين وفكر وعمل وأمل [3].

2 ـ سيادة القانون الكاملة والشاملة، قانون الشعب يُطبّق عليهم وعلى أمرائهم[4]، يكون الضمان لشرفه وعزّته وكرامته، فلا يعرف طمعاً لمرارة الذل والهوان[5].

3 ـ الحقُّ في الأمان والسلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن المحافظة عليه بكلّ قوتها في حضره وسفره، تحيط به إحاطة الهواء، لا إحاطة السوء الذي يلطمه كيفما التفت أو سار[6].

4 ـ الحقُّ في الملكيّة، فكلُّ ما أحرزه بوجهِهِ المشروع ـ قليلاً كان

(1) م. ن.، ص 196.

(2) م.ن.، ص 148..

(3) م. ن.، ص 196.

(4) م. ن.، ص 148.

(5) م. ن.، ص 195.

(6) م. ن. ص 195.

أو كثيراً ـ قد خلقه الله لأجله فلا يخاف عليه [1].

5 ـ الحقُّ في الحريّة السياسيّة، حيث يشارك في انتخاب مجلس الشورى ويتابع قضايا وطنه بدون أي مانع، وكما للمواطن حقوق يجب المحافظة عليها، فإنّ عليه واجبات تعكس رؤيته لوطنه، فهو إنسان مُحبّ لوطنه، يقبل الرأي الآخر، يلتزم بالقانون بحيث إنّ عينه تُقلع إن نظر إلى مال غيره[2]، ولا يقبل انحطاط وطنه بسبب الاستبداد، حيث يسعى لتغييره كيفما وجد وأينما وجد، يُشارك في صنع القرار السياسي وعليه واجب المراقبة.

5 ـ **الانتماء**: لا يجدُ صاحب «طبائع الاستبداد» مشقّة في التوفيق بين انتماءين قد يتعارضان أو يختلفان في مورد معيّن أو موقف محدّد، بل هو لا يجدُ في الانتماء المذكور إمكان تعارض أبداً باعتبار أنّ الانتماء الديني والتمسّك به لا يختلف مع الانتماء للوطن، بل هو يغذّيه ويقوّيه ويدعو إليه.

فالتربية يجب أن تكون مؤسَّسة على عناصر متنوعة، منها بل أهمّها الاندفاع بالكليّة لحفظ الشرف، لحفظ الحقوق، ولحماية الدين، لحماية الناموس، ولحب الوطن[3]...

وفي مناشدته لناشئة الأوطان يرجو الكواكبي لهم أن ينشؤوا على التمسُّك بأصول دينهم ليكونوا بذلك أحراراً بارّين بأوطانهم، لا يبخلون على أوطانهم بجزء من أفكارهم وأوقاتهم وأموالهم[4]. وفي الحديث عن

(1) م. ن.، ص 196.
(2) م. ن.، ص 196.
(3) م. ن.، ص 160.
(4) م. ن.، ص 190.

هذين الموردين يجعل السيّد منهما عنصرَين مهمَّين بل أساسيّين بافتراض التلاؤم الدائم بينهما. لكنّه وفي أنحاء الكتاب يجعل من الوطن قيمة عظيمة قد لا تُدانيها قيمة الدين، بل يعتبر أنّ رابطة الدين هي التمسّك، أما رابطة الوطن فهي الانتماء. هذه الرابطة الوطنيّة هي التعلّق به روحيّاً والالتزام بدستوره قانونياً، حيث يُخاطب السيّد: أيُّها الوطن المحبوب: أنت العزيز على النفوس، المقدّس في القلوب، إليك تحنّ الأشباح، وعليك تئن الأرواح... أيُّها الوطن الباكي ضعافه: عليكَ تبكي العيون، وفيكَ يحلو المنون[1] ...

ويتطرق الكواكبي لإشكالية الارتباط الشخصي بالعشيرة وكيفية تلاؤمه مع الانتماء للوطن، فيعتبر أن الترقّي في الاستقلال الشخصي قد يبلغ مع التركيب بالعائلة والعشيرة أن يعيش الإنسان مُعتبراً نفسه من وجه غنياً عن العالمين، ومن وجه عضواً حقيقياً من جسم حي هو العائلة ثم الأمّـة ثم البشر[2].



(1) م. ن.، ص 193.

(2) م. ن.، ص 196.

الخاتمة

إنّ محاولةَ الوصولِ إلى الإجابة الموضوعيّة عن الفرضيّة لإثبات مدى صدقها وصحتها، عملٌ يحتاج إلى جهدٍ ومُقدّمات في غاية الاكتمال والوضوح، وهذا ما حاولنا استدراكه خلال البحث.

يُظهِر البحث التباسَ المفهومَين المذكورَين ليصل إلى تحديدٍ لهما، وبعد الإطلالة على آراء من لهم دور التنظير في حالات شديدة القرب، نصل إلى صلب البحث، حيث يظهر حزبُ الله مُتفاوتاً في خطاباته، وخلفية هذا التفاوت ترجع إلى الظروف الموضوعيّة التي حفل بها الحزب. حيث يستهلّ الحزب خطاباته بتركيزٍ شديدٍ وواضح على مصطلح الأمة، لكن ينتقل التركُّز إلى الوطن ومُشتقاته بدون إغفال لفكر الأمّة.

مما سبق يَظهر أنّ الحزبَ لا يتناسى قضايا الأمة ولا يتغافل عن قضايا الوطن، يحاول التماهي بهما والتماشي معهما، حجّته في ذلك عدم التعارُض والاختلاف بينهما، هذه الحجّة قِوامها الإيمان بأنَّ القضيتين تجتمعان في مصبٍّ واحد وتلتقيان في خطٍّ طولي يبدأ بالوطن وينتهي بالأمّة، فحين ينادي الحزب بقضاياه الوطنية لا يتعارض هذا الخطاب مع التزامه بقضايا أمّته، وحين يؤمن بشعارات الأمّة لا يبتعد عن الانتماء الوطني اللبناني. فتبنّي نظرية ولاية الفقيه لا يُبعده عن وطنيّته، لأنها تلحظ في نفسِ تشريعها هذه الخصوصيّة، كما أنّ تمسُّكَه بإقامة الدولة الإسلامية لا ينفصِل عن ذلك لأنه لا يُمكن فرضها بالقوة لأن شرطها رضا الرعيّة أي الشعب.

هذا هو الطريق الذي يسلكُه الحزب ـ كمُعبِّر عن رأي عددٍ من الحركات الإسلامية ـ في سبيل نفي التباس التعارُض بين خطابه وانتمائه.



المراجِع والمصادِر

كتُب:

1 . القرآن الكريم.

2 . ماجد، أحمد، الخِطاب عند السيّد حسن نصرالله، ط1، بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2007.

3 . مجموعة باحثين، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.

4 . مجموعة باحثين، المُواطَنة والديمقراطية في البلدان العربيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004.

5 . مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البّنا، بيروت، مؤسسة الرسالة، لا ت.

6 . مجموعة من الباحثين، المقاومة والمجتمع المقاوم، د. ساسين عساف، ط1 بيروت، مركز الإمام الصَدر، 2001.

7 . المرصيفي، حسين، رسالة الكلم الثمان، تح. خالد زيان، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1982.

8 . الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، الرياض، 1990.

9 . الموسوي الخميني، الإمام روح الله، تحرير الوسيلة، ط2، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1409هـ.

10. النحاس، معاني القُرآن، ط1، السعودية، جامعة أمُّ القرى، 1409هـ.

11. النووي، محيي الدين، المجموع، بيروت، دار الفكر، 1993.
12. هاليداي، فريد، الأُمَّة والدين في الشرق الأوسط، ط1، بيروت، دار الساقي، 2000.
13. همداني، غسّان، من روائع أقوال الإمام السيّد موسى الصَدر، لا.ن.، لا.م.، 2003.
14. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ط2، بيروت، دار صادر، 1988.
15. اليوسفي، محمّد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ط1، قُم، مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ.
16. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ط1، بيروت، دار إحياء التراث، 2001.
17. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، لا.ت.
18. أبو زيد، أحمد، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة، ط1، بيروت، دار العارف، 2007.
19. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القُرآن، ط1، بيروت، طليعة النور، 1426هـ.
20. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نشرة الأمم المتحدة، إدارة شوؤن الإعلام، لا.م.، لا.ن.، 2000.
21. الأفغاني، جمال الدين، سلسلة الأعمال المجهولة، لندن، رياض الريِّس، 1987.
22. الإمام علي، نهج البلاغة، ط1، قُم، دار الذخائر، 1412 هـ.
23. بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصِر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
24. الجابري، محمد عابد، مسألة الهويّة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1977.
25. جماعة من الباحثين، الهوية الثقافية، ط1، بيروت، مركز الإمام الصَدر، 2000.

26. جهامي، جيرار، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 2002.

27. جوزيف، سعاد، الجندر والمواطنيّة في الشرق الأوسط، ط1، بيروت، دار النهار، 2003.

28. حبيب، كمال، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامِّية، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002.

29. الحديثي، نزار، الأُمَّة والدولة، ط1، بغداد، لا.ن.، 1987.

30. الحُصري، ساطع، آراء وأحاديث في القومية العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.

31. الخوئي، السيد أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط28، ج1، قم، مُهر، 1410 هـ.

32. دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسيَّة، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 2000.

33. رحّال، حسين، إشكاليات التجديد، ط1، بيروت، دار الهادي، 2004م.

34. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ط1، لا.م.، دار الحديث، لا.ت.

35. سي. نانفليد، ادوارد، السلوك الحضاري والمُواطَنة، تر. مسجد نصار، ط1، عمان، دار النشر، 1995.

36. اليزدي، السيّد، العروة الوثقى، ط1، قُم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1417هـ.،.

37. السيِّد، رضوان، الأُمَّة والجماعة والسلطة، ط1، بيروت، دار إقرأ، 1984.

38. السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997.

39. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، ط1، بيروت، دار الفكر، 1986.

40. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، بيروت، دار المعرفة، 1983.
41. شرف الدين، حسين، الإمام السيّد موسى الصَدر، ط2، مركز الإمام الصَدر، بيروت، 1996.
42. شلق، الفضل، الأُمَّة والدولة، ط 1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
43. شمس الدين، محمد مهدي، التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الشعوب، بيروت، أفق للصحافة، دت.
44. شمس الدين، محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، ط5، بيروت، المؤسسة الدولية، 2000م.
45. شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط2، بيروت، المؤسسة الدولية، ص1999م.
46. شمس الدين، محمّد مهدي، لبنان الكيان والمعنى، ط5، بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين، 2005م.
47. شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط5، إيران، دار الثقافة، 1992م.
48. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، ط جديدة، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1409.
49. المفيد، محمد، المقنعة، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.
50. الصدر، السيد محمّد باقر، الفتاوى الواضحة، النجف الأشرف، مطبعة الأداب، 1980.
51. ضاهر، يعقوب، مسيرة الإمام السيّد موسى الصَدر، ط1، بيروت، دار بلال، 2000.
52. طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القُرآن، بيروت، الأعلمي، 1974م.
53. العازوري، نجيب، يقظة الأُمَّة العربية، تر.أحمد بو ملحم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، لات.

54. العزاوي، قيس، المُواطَنة في مجتمع متعدد القوميات والطوائف، مجلة الديمقراطي، 2006م.

55. فضل الله، هادي، فكر الإمام موسى الصَدر السياسي والإصلاحي، ط2، بيروت، دار الهادي، 2003.

56. قاسم، نعيم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002.

57. الكلمات القصار، جمعية المعارف الإسلامية، ط1، بيروت، 2008.

58. الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط2، بيروت، د.ن.، 1973.

59. الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ط3، بيروت، المؤسسة العربية، 1990.

60. الكيلاني، ماجد، الأُمَّـة المُسلِمة ط1، بيروت، العصر الحديث، 1992.

61. كيلة، سلامة، العرب ومسألة الأُمَّـة، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1989.

62. الحلي، العلامة، تذكرة الفقهاء، طبعة حجرية، قُم، منشورات المكتبة الرضوية، لات.

63. نصار، ناصيف، مفهوم الأُمَّـة بين الدين والتاريخ، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1980.

64. النووي، محيي الدين، المجموع، بيروت، دار الفكر، 1993.

65. هاليداي، فريد، الأُمَّـة والدين في الشرق الأوسط، ط1، بيروت، دار الساقي، 2000.

66. همداني، غسان، من روائع أقوال الإمام السيّد موسى الصَدر، لا.ن.، لا.م.، 2003.

67. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ط2، بيروت، دار صادر، 1988.

68. اليوسفي، محمّد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ط1، قُم، مجمع الفكر الإسلامي، 1420هـ.
69. ضرغم، صابر، خطوات البحث الاجتماعي، ط1، بيروت، دار الآفاق، 2000.
70. إبراهيم، عبد الله، علم الاجتماع، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004.
71. التير، مصطفى عمر، مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، ط2، بيروت، معهد الاتحاد العربي، 1998.
72. الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط1، بيروت، دار المؤرخ، 1992.
73. شرارة، وضاح، دولة حزب الله، ط3، بيروت، دار النهار، 1998.
74. قاسم، نعيم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، ، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002.
75. صفي الدين، هاشم، المقاومة ومشروع بناء الوطن، بحث أعد للمؤتمر الدائم للمقاومة لمعهد المعارف الحكمية.
76. اليزدي، محمد تقي مصباح، حوارات حول ولاية الفقيه، ط1، بيروت، دار الهادي، 2003.

دوريّات:

1 . اسرائيل لم تصب صواريخ حزب الله، الأخبار 14 تموز 2007.
2 . إشعال حرب إقليمية، السفير 21 ـ 3 ـ 2001.
3 . الجيش اللبناني قوّة لبنان، السفير 10 ـ 8 ـ 2006.
4 . خِطاب مهرجان النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.
5 . العزاوي، قيس، المُواطَنة في مجتمع متعدد القوميات والطوائف، مجلة الديمقراطي، 2006م.
6 . العصيان غير مقبول، السفير 15 ـ 11 ـ 1997.

7 . لا مدنيين في اسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.
8 . لينتشر الجيش ولن تكون فتنة، السفير 9 ـ 8 ـ 1993.
9 . لا مدنيين في اسرائيل، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.
10. السيِّد، رضوان، الإسلام المعاصر والليبرالية، مجلَّة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد24.
11. ماذا يريد حزب الله؟، يوسف الحاج حسن، البلاد 12 ـ 10 ـ 1994.
12. المعمّري، سيف، الوطنية والمواطنية، مجلة المعلم، العدد1526.
13. خِطاب مهرجان النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000.
14. مقابلة مع إبراهيم الأمين، لسنا ميليشيا كي نسلّم أسلحتنا، السفير 28 ـ 6 ـ 2000.
15. ندعم الفلسطينيين بالمال وليس بالسلاح، مقابلة مع حمدي رزق، مجلة المصوّر 13 ـ 6 ـ 2003.
16. نصر الله، سنؤدي مسؤوليتنا بلا تهوّر، السفير 2 ـ 4 ـ 2002.
17. نصر الله دعوة إلى الحوار، عمار نعمة، السفير 9 ـ 3 ـ 2005.
18. نصر الله يطلق السرايا اللبنانية، السفير 4 ـ 11 ـ 1997.
19. نصر الله يعلن تدمير البارجة الحربية، السفير 15 ـ 7 ـ 2006.
20. نصر الله: سنؤدي مسؤولياتنا بلا تهوّر، السفير 2 ـ 4 ـ 2002.
21. نصر الله: مستعدون للحرب البرية، السفير 17 ـ 7 ـ 2006.
22. يجب متابعة العمليات الاستشهادية، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.
23. علّوش، مصطفى، كيف تكون عضواً في حزب الولي الفقيه، جريدة المستقبل، الثلاثاء 10 حزيران 2008.
24. يجب متابعة العمليات الاستشهادية، السفير 15 ـ 12 ـ 2001.

مواقِع إلكترُونيّة:

1 . الافندي، عبد الوهاب، إشكالية الأُمّة والوطن في الفكر الإسلامي، حوار عبد الحي شاهين. www.demoislam.com.

2 . صوليح، المصطفى، المُواطَنة والسيادة، elmostafa.soulaih@menara.ma .

3 . قطب، سيد، المواطنة والدولة الدينية، موقع الإخوان المسلمين في مصر : www.ikhwan.net .

4 . مُقابلة مع الشيخ يوسف القرضاوي، الشريعة والحياة، قناة الجزيرة الفضائية www,aljazeera.net .

5 . مؤتمر صحافي لرئيس حركة التغيير، WWW.1452CCC.COM <http://WWW.1452CCC.COM>.

6 . نص الرسالة المفتوحة من حزب الله سنة 1985، .com.

7 . نص ورقة التفاهُم بين التيار الوطني الحر وحزب الله، www.tayyar.org.

خِطابات من الوحدة الإعلامية المركزية في حزب الله:

1 . خِطاب احتفال النصر، 14 ـ 8 ـ 2006، عن الوحدة الإعلاميّة.

2 . خِطاب احتفال النصر3، ـ 8 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

3 . خِطاب إحياء يوم القدس5، ـ 10 ـ 2007، عن الوحدة الإعلامية.

4 . خِطاب أربعين الإمام الحسين، 9 ـ 3 ـ 2007، عن الوحدة الإعلاميّة.

5 . خِطاب أسبوع الوحدة الاسلامية، 14 ـ 4 ـ 2006، عن الوحدة الإعلامية.

6 . خِطاب افطار التعبئة التربوية، 26 ـ 11 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.

7 . خِطاب افطار فعاليات المتن الجنوبي، 15 ـ 11 ـ 2003، عن الوحدة الإعلامية.

8 . خِطاب السيد نصر الله في بداية الحرب، السفير 16 ـ 7 ـ 2006، عن الوحدة الإعلامية.

9 . خِطاب السيّد نصر الله في وسط بيروت 7، ـ 12 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
10. خِطاب العاشر من محرم، 19 ـ 2 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
11. خِطاب المؤتمر القومي العربي 2، ـ 10 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.
12. خِطاب النصر في بنت جبيل 26، ـ 5 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
13. خِطاب النصر، السفير 27 ـ 5 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
14. خِطاب اليوم السادس من محرم، 24 ـ 5 ـ 2004، عن الوحدة الإعلاميّة.
15. خِطاب حفل تخريج طلاب جامعيين 2، ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.
16. خِطاب ذكرى النصر والتحرير في صور 25، ـ 5 ـ 2007، ، عن الوحدة الإعلاميّة.
17. خِطاب ذكرى انًتصار الثورة الاسلامية 5، ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.
18. خِطاب ذكرى رحيل الإمام الخميني 3، ـ 6 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
19. خِطاب ذكرى رحيل الإمام الخميني 5، ـ 6 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.
20. خِطاب ذكرى عاشوراء 20، ـ 3 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.
21. خِطاب في احتفال بلدية الغبيري 22، ـ 6 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.
22. خِطاب في إفطار التعبئة التربوية 26، ـ 11 ـ 2001، عن الوحدة الإعلامية.
23. خِطاب في النبي شت، 9 ـ 6 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.

24. خِطاب في برج البراجنة 21، ـ 4 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.
25. خِطاب في بلدة علي النهري، 29 ـ 9 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
26. خِطاب في حفل إفطار فعاليات المتن الجنوبي، 15 ـ 11 ـ 2003، عن الوحدة الإعلامية.
27. خِطاب في حفل تكريم المجالس البلدية 30، ـ 6 ـ 2004، عن الوحدة الإعلامية.
28. خِطاب في ذكرى الشهيد السيّد عباس الموسوي16، ـ 2 ـ 2003، عن الوحدة الإعلاميّة.
29. خِطاب في ذكرى محرّم 20، ـ 3 ـ 2002، عن الوحدة الإعلامية.
30. خِطاب مهرجان التضامن مع الشعب الفلسطيني، 4 ـ 10 ـ 2000، عن الوحدة الإعلامية.
31. خِطاب مهرجان النصر والتحرير، 8 ـ 6 ـ 2005، عن الوحدة الإعلامية.
32. خِطاب مهرجان النصر والتحرير، 20 ـ 5 ـ 2001، عن الوحدة الإعلاميّة.
33. خِطاب مهرجان تكريم الأسرى والمحررين، 29 ـ 1 ـ 2004، عن الوحدة الإعلاميّة.



الفهرس